

Año 6, Vol. 6, Núm. 11 enero-junio 2020 | ISSN 2448-5241

# Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades







# Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Año 6, vol. 6, núm. 11 enero-junio 2020



**Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades** es una revista científica de ciencias sociales y humanidades en formato digital, semestral, fundada por estudiantes y profesores de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. El primer número apareció en 2015.

La publicación está dirigida a toda la comunidad científica y académica: estudiantes, profesores docentes, investigadoras e investigadores de los campos de la Antropología, Arqueología, Ciencias Políticas, Comunicación Social, Derecho, Economía, Filosofía, Historia, Literatura, Psicología y Sociología. La revista recibirá colaboraciones originales e inéditas, escritas en idioma español y que no estén siendo postuladas de forma simultánea en otras publicaciones, revistas u órganos editoriales.

**Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades**, en afán de fomentar el intercambio global del conocimiento y las ideas, permite el acceso a sus contenidos (tanto de texto como visuales) sea para descargar, leer, copiar, imprimir y consultar. En caso de emplearse o reproducirse de forma total o parcial algún contenido, es obligatorio citar su procedencia y respetar los derechos de autor.

**Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades** es una publicación gratuita y no cobra cuotas por la publicación de sus artículos.

Es una publicación arbitrada, dictaminada por pares ciegos e indexada. Integra el índice Latindex

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán.

ISSN: 2448-5241

Sitio web: [www.antropica.com.mx](http://www.antropica.com.mx)

Email: [revista.antropica@gmail.com](mailto:revista.antropica@gmail.com)

## Informacion legal

ANTRÓPICA. REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES, año 6, vol. 6, núm. 11, enero-junio 2020 es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Yucatán, México a través de la Facultad de Ciencias Antropológicas. Km. 1 Carretera Mérida-Tizimín, Cholul, C.P. 97305, Apartado Postal 1405, Correo Centro, Mérida, Yucatán. Tel.: +52 (999) 930 0090 Ext. 2118 <http://www.antropologia.uady.mx/revista/antropica/antropica.php>. Editores responsables: Gabriel Angelotti Pasteur. Número de reserva de derechos al uso exclusivo: 04-2018- 113011041100-203, ISSN 2448-5241, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización, Rodrigo Vences Nava. Facultad de Ciencias Antropológicas., Km. 1 Carretera Mérida- Tizimín, Cholul, C.P. 97305. Fecha de última modificación, 1 de enero de 2020.

## Transparencia

Los materiales e insumos necesarios para el proceso de trabajo y publicación (fotocopias, impresiones y papeles) y los mobiliarios (escritorio, teléfono, conexión a internet) son provistos por la UADY y la Facultad de Ciencias Antropológicas. Mientras que los electrónicos (computadoras, escáner, impresora, grabadoras digitales, proyector digital, cámaras de videograbación, cámaras fotográficas, tripies y otros accesorios) fueron adquiridos en proyectos financiados por PRODEP (Secretaría de Educación Pública) y CONACYT, en convocatorias distintas; estando todos ellos inventariados y resguardados por la UADY.

Además, la UADY brinda apoyo legal (mediante el departamento jurídico) y se responsabiliza por el pago para la renovación del nombre de la publicación ante INDEAUTOR. Mientras que la Facultad de Ciencias Antropológicas respalda técnicamente (mediante el departamento de computación) y aporta para el pago de la página web. Cualquier otro gasto adicional que pueda presentarse, en particular relacionados con la promoción y difusión de la publicación, pueden ser solventados por los integrantes del equipo técnico o el Director de la publicación.

Lo señalado resulta suficiente para que podamos publicar dos números anuales en el formato digital. Es importante señalar que **Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades** no posee cuenta bancaria ni está interesada en recibir financiamiento externo o apoyo económico de empresas, fundaciones, gobiernos o particulares.



## Ilustración de la portada

La obra de la portada se titula “El Rebaño” y pertenece al artista plástico José Luis López Galván (México). Su obra se puede encontrar en la siguiente dirección:

<http://joseluislopezgalvan.blogspot.com/>

## Ilustraciones de interior

Galle Philippe (1537-1612) Noua reperta.

Publisher: [Antwerp? : P. Galle?]. Collection: smithsonian. Digitizing sponsor:

Smithsonian Libraries. Language: Latin

Tomado de:

<https://archive.org/details/nouareperta00stra/page/n37>

## **DIRECTORIO**

**Universidad Autónoma de Yucatán**

Dr. José de Jesús Williams

**Rector**

**Facultad de Ciencias Antropológicas**

Dra. Celia Rosado Avilés

**Directora**

Gabriel Angelotti Pasteur (UADY)

**Dirección editorial**

## **COMITÉ EDITORIAL**

**Dra. Margarita Rosales González**

Centro Yucatán del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mérida, INAH. Yucatán.

**Dr. Frausto Oscar Martínez**

Universidad de Quintana Roo, Quintana Roo

**Dra. Paola Peniche Moreno**

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social  
Unidad Peninsular, CIESAS. Mérida, Yucatán.

**Dr. Jesús Lizama**

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social  
Unidad Peninsular, CIESAS. Mérida, Yucatán.

**Dra. Inés Cortéz Campos**

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social  
Unidad Peninsular, CIESAS. Mérida, Yucatán.

## **COMITÉ ASESOR**

**Dr. Marco Calderón Mólgora**

El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán

**Dr. Bradley S. Epps**

Universidad de Cambridge, Reino Unido

**Dr. David de Ángel García**

Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales,  
Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida, Yuc.

**Dra. Ella Fanny Quintal Avilés**

Centro Yucatán del Instituto Nacional de Antropología e Historia,  
Mérida, Yuc.

**Dr. Enrique Rodríguez Balam**

Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales,  
Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida, Yuc.

**Dr. Jesús Solís Cruz**

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas

**Dr. Joel Francis Audefroy**

Instituto Politécnico Nacional. México.

**Dr. Raymundo Padilla Lozoya**

Universidad de Colima, Facultad de Letras y Comunicación,  
Licenciatura en Periodismo. Colima.

**Dr. Guillermo Alonso Meneses.**

El Colegio de la Frontera Norte (Tijuana, Baja California).

**Dr. Luis Escala Rabadán.**

El Colegio de la Frontera Norte (Tijuana, Baja California).

**Dr. Luis Vázquez León.**

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social  
Unidad Regional Occidente. Jalisco.

**Dr. Carlos Welsh Rodríguez.**

Universidad Veracruzana. Departamento Centro de Ciencias de la Tierra.

**Dra. Lourdes Romo Aguilar.**

El Colegio de la Frontera Norte. Sede Ciudad Juárez ( Chihuahua).

**Dr. Juan Manuel Rodríguez Estevez.**

El Colegio de la Frontera Norte (Tijuana, Baja California).

### **EDITORES DE PRODUCCIÓN**

**Aurora Euan Couoh**

Universidad Autónoma de Yucatán

**Mtro. Gonzalo Rosado García**

Universidad Autónoma de Yucatán

**Mtro. Rodrigo Vences Nava**

Universidad Autónoma de Yucatán

### **SERVICIO SOCIAL Y BECARIOS**

**Ilka Martínez Otero**

Becaria programa Jovenes Construyendo el Futuro  
Universidad Autónoma de Yucatán

**Ana Aimee García**

Becaria programa Jovenes Construyendo el Futuro

**Samantha Perez Colín**

Universidad Autónoma de Yucatán (Servicio Social)

**Ulrick Nettel Rosario**

Universidad Autónoma de Yucatán (Servicio Social)

**Elisa Lissandra Chablé Ehuán**

Universidad Autónoma de Yucatán (Servicio Social)

**Daniel Alejandro Sibaja Tuz**

Universidad Autónoma de Yucatán (Servicio Social)

# Índice y editorial







# Índice

*Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*  
Año 6, Vol. 6, núm. 11, enero-junio 2020

## Carta Editorial

---

**Corrección de estilo: estilo de corrección**

1-13

*Style editing: style of editing*

por Gonzalo Humberto Rosado García

## Artículos Académicos

---

**Turismo y armchair tourism. Una reflexión sobre la naturaleza del turismo**

17-42

*Tourism and armchair tourism. A reflection on the nature of tourism*

por Neus Crous-Costa

**Identidades, patrimonios y territorios: el caso de Malinalco según sus habitantes**

43-63

*Identity, heritage and territories: the case of Malinalco according to its inhabitants*

por Anna María Fernández Poncela

**Fuego en el manglar. La producción de carbón vegetal entre los mayas chontales de la costa de Centla, Tabasco**

65-87

*Fire in the mangrove. The production of charcoal among the Chontal Maya of the coast of Centla, Tabasco*

por Miguel Guevara Chumacero, Vladimira Palma Linares y Carlos Maltés González

**Hortense Powdermaker. Una antropóloga socio-cultural adelante de su tiempo**

89-111

*Hortense Powdermaker. A sociocultural anthropologist ahead of her time*

por Leif Korsbaek

**Experiencia, reflexividad y trabajo de campo: análisis de una relación con las músicas tradicionales**

113-136

*Experience, reflexivity and fieldwork. Analysis of a relationship with traditional music*

por Roberto Campos Velázquez

**Entre la música y el cine. Arirang como fuente histórica para el estudio de la resistencia coreana de los primeros años del colonialismo japonés**

137-150

*Between music and cinema. Arirang as an historical source for the study of the Korean resistance during the first years of Japanese colonialism*

por Carmen Andrea Elena Ríos

**El cine después de Lacan**

151-167

*Cinema after Lacan*

por Todd McGowan (Traducción: Sergio Aguilar Alcalá)

## Reseña

---

- Una introducción a la ciencia de la psicología: interdisciplinariedad sin pseudociencias** 171-175  
*An introduction to the science of psychology: interdisciplinarity without pseudosciences*  
por Emmanuel Alejandro Pérez y Manuel Sandoval García

## Fotografía etnográfica

---

- Mirada fotográfica de finales del s.XIX y principios del XX: el registro gráfico de la Fotografía Guerra** 178-186  
*Photographic look from late nineteenth century and early twentieth century: the graphic record of the Guerra Photography*  
por Ricardo Pat Chan

## Documento histórico

---

- Carta sobre la historia primitiva de la fiebre amarilla** 191-213  
*Letter on the primitive history of the yellow fever*  
por Gabriel Angelotti Pasteur

## Dossier

*Etnografía de prácticas e instituciones en la época posmoderna*  
*Responsable del dossier: Andrew Roth Seneff*

---

- Diversas formas de cuidar a la Madre-Maíz: prácticas agrícolas en las milpas de los wixatari de San Andrés Cohamiata, Jalisco (1960-2019)** 231-256  
*Different forms to take care of the Maiz Mother; Wixaritari's agriculture practices in the milpas-maize field of San Andres Cohamiata, Jalisco (1960-2019)*  
por José Manuel Oyola Ballesteros
- Crear un intersticio sagrado para nacer. Un análisis antropológico de ejercicio de la partería profesional urbana en una casa de partos en México** 257-281  
*To create a sacred interstice to be born. An anthropological analysis of the exercise of the urban professional midwifery in a midwifery house in Mexico*  
por Yaredh Marín Vázquez
- “Si no es un hijo, entonces ¿Qué?” Otras relaciones para ser-hacer familia a partir de la elección de no reproducción biológica masculina en la Ciudad de México** 283-306  
*“If you are not a child, then what are you?” Other relationships to being-making family based on the choice of biological non-reproduction among men in Mexico City*  
por Karla Estela García
- Etnicidad y generación de públicos en el uso de la partería en dos ciudades del sur de México** 307-329  
*Ethnicity and generation of audiences in the use of midwifery in two cities in southern Mexico.*  
por Lourdes Melissa Chablé Chi



## **Carta editorial**

### **Corrección de estilo: estilo de corrección**

Style editing: style of editing

**Gonzalo Humberto Rosado García**

Universidad Autónoma de Yucatán (México)

gonumrogar@yahoo.com.mx

---

Recibido: 20 de diciembre de 2019.

Aprobado: 7 de enero de 2020.

Ha comenzado el año 2020 y con él, el equipo que hacemos posible la edición de la *Revista Antrópica*, asumimos nuevos retos que trataremos de realizar y consolidar. En pocas palabras: tenemos bastante trabajo que en diversos rumbos se fundamenta en objetivos que tienen la finalidad de continuar con la labor de difusión del pensamiento científico que iniciamos desde el 2015. Sin embargo, en esta ocasión solamente quiero enfocarme en una cuestión muy importante de las tareas que requieren la edición y concreción de nuestra revista: la corrección de estilo.

Por experiencia propia sabemos que la corrección de estilo –también denominada edición– se trata de una intervención en el plano de la expresión escrita de un documento con la finalidad de hallar ejercicios lingüísticos en el texto que requieren ser precisados y, si es necesario, corregidos. Debido a esta singularidad de encontrar elementos imprecisos o erróneos del lenguaje verbal y reescribirlos de acuerdo con la forma estandarizada de la lengua que se requiere en el meta-lenguaje del discurso científico-académico, podría haber algunas discrepancias en torno a la frase nominal “corrección de estilo” que designa la edición. Primero porque esta nominación denota en el sustantivo “corrección”: error, incorrección y deficiencia. Por lo cual, ¿El trabajo de edición solamente se dirige a enmendar errores? No únicamente. No obstante, es común que en los textos se puedan detectar algunos errores ortotipográficos, es decir, que se omita una tilde, que se escriba innecesariamente una coma o un punto y coma en vez de un punto, etcétera. Sin embargo, son yerros humanos que a todos quienes redactamos nos han sorprendido en alguna ocasión, quizá por la saturación mental que se nos presenta ante el contenido de un escrito, el cansancio, la prisa por concluirlo, entre muchas otras causas. En este rubro sí podemos hablar de corrección de un texto, pero nuevamente el término “corrección” implica un rasgo que puede llegar a ser

connotativo y generar un desacuerdo o ser ofensivo para el autor de un artículo científico, por ejemplo, quien después de haber hecho su trabajo de investigación y redactarlo según sus competencias lingüísticas —que para tal grado se requiere de un notable dominio del lenguaje objetivo—, pudiera sentirse examinado gramatical y semánticamente por un externo que es muy probable que ni siquiera sea su par en el quehacer de las ciencias. Entonces es momento de especificar que más que un conjunto de incorrecciones en los textos, tenemos imprecisiones en el ejercicio lingüístico. Indudablemente los redactores escriben bien —si acaso es viable usar la palabra “bien” en este contexto—. Pero, ya involucrándonos, lo hacemos según estamos acostumbrados, también bajo la influencia de nuestros sociolectos y geolectos que pueden estar en tensión con la lengua estándar: la norma gramatical del idioma. Debido a este motivo, podemos incurrir en imprecisiones gramaticales, léxicas o semánticas según las normas de la lengua estándar del idioma en el que escribimos. Estas son las que el corrector debe enmendar según los criterios gramaticales, que en nuestro caso concreto son los que para el español fundamenta la RAE.

El punto anterior nos enlaza con la segunda cuestión del enunciado “corrección de estilo”. ¿Se puede corregir el estilo de redacción de alguien? Esto es muy discutible, tal vez sea una pregunta polémica. Sin embargo, tomo un partido y afirmo por medio de la razón que sí. Desde pequeños aprendemos a escribir y a través de nuestra preparación escolar podemos hacernos conscientes de cómo redactamos y de la necesidad de mejorar la manera en cómo lo hacemos al corregirla. De hecho, podemos observar o recordar la evolución de nuestro estilo de redacción —específicamente me refiero aquí— de documentos académicos: el camino que iniciamos con nuestras tareas escolares (monografías, ensayos, informes de investigación, la tesis, etcétera) hasta llegar al momento en el que hoy estamos como docentes o investigadores de las ciencias. Puedo decir que ha habido una evolución o transformación de nuestros estilos de redacción o peculiaridades del uso del lenguaje verbal en la redacción científica, que implica una corrección dinámica generada por la sugerencia —o exigencia— de nuestros otrora profesores o una autocorrección surgida de nuestra observancia. Sin embargo, la corrección de estilo a la que hacemos referencia en este espacio es, de manera específica, una adecuación del discurso académico a la normatividad de la lengua estándar (gramatical) en los aspectos ortográficos, léxicos, gramaticales y semánticos que requieren ser intervenidos por presentar alguna imprecisión o error que oscurece el sentido del mismo. En ningún momento se trata de cambiar la particularidad verbal de los autores de los textos, sino de enmendar lo que requiera ser adecuado a la norma gramatical sin cambiar el sentido de las ideas de los redactores. Trabajamos sobre la expresión, no sobre el contenido textual. Creo que después de estas razones ha quedado claro qué es lo que entendemos por corrección de estilo en *Antrópica*.



En esta dirección, ¿Cómo es el trabajo de corrección de estilo que realizamos? Todo comienza con una lectura minuciosa con el fin de detectar ejercicios lingüísticos imprecisos y llevar a cabo la enmienda desde tres aspectos de la expresión verbal: gramatical, léxico y semántico. En el aspecto gramatical incluimos lo ortográfico y la sintaxis. En el segundo, el significado correcto de las palabras que se están utilizando. Por último, el aspecto semántico versa sobre el sentido de los enunciados, las cadenas del discurso para que mantenga su hilaridad. Obviamente esto representa un desafío, ya que la prioridad es mantener el significado de las ideas de los autores, no se trata de cambiar palabras por capricho, sino que tenemos como base las normas gramaticales del español estándar (según la RAE) y un breve texto, “Sobre minucias para la corrección de estilo”, que surgió por la necesidad de fijar los criterios acerca de en qué y cómo intervenir. Tal documento es de uso propio del equipo. De tal manera que, tenemos no una corrección de estilo a secas, sino un estilo de corrección: todo un plan de trabajo para esta faena tan delicada y muy importante de la edición de textos.

Por último, es necesario decir que actualmente esta tarea se lleva a cabo por un equipo compuesto por 5 personas<sup>1</sup> designadas para esa actividad, que en nuestro caso se trata de estudiantes de la Facultad de Ciencias Antropológicas, de la Licenciatura en Literatura Latinoamericana, que se encuentran realizando su servicio social. En el trabajo en equipo nos coordinamos y delegamos responsabilidades para hacer esto posible. 

---

<sup>1</sup> Cada año este número puede variar, pero no son menos de 4, además de que también han habido alumnos de la Licenciatura en Comunicación Social.





# Artículos académicos







# Turismo y *armchair tourism*. Una reflexión sobre la naturaleza del turismo

Tourism and *armchair tourism*. A reflection on the nature of tourism

Neus Crous-Costa

Universidad de Girona (España)

<https://orcid.org/0000-0002-5143-7443>

neus.crous@udg.edu

Recibido: 6 de diciembre de 2018.  
Aprobado: 25 de noviembre de 2019.

## Resumen

Es en el peregrinaje donde resulta más evidente observar la naturaleza dual del viaje: un movimiento exterior e interior al mismo tiempo. Partiendo de esta noción, el objetivo de este texto es plantear un estudio teórico que explora las similitudes entre la experiencia de un turista (aquí, peregrino) que se desplaza y alguien que sigue el camino desde casa (*armchair pilgrim*). Hecha esta consideración, se cuestiona si es posible plantearse que aquello central en la noción de viaje no es solamente el desplazamiento geográfico. Para esto se utiliza como caso de estudio el álbum Finisterra de Mägo de Oz (2000), en el que se narra un peregrinaje siguiendo el Camino de Santiago (España). Metodológicamente, se seguirá el formato de análisis propuesto por Cuesta y Gómez (2013), que relaciona las letras de las canciones con el pensamiento narrativo de Bruner (1988). Comparando el resultado de este análisis con los resultados de estudios de experiencia de caminantes reales, veremos que es efectivamente posible obtener una vivencia interior comparable sin salir de casa. Aun así, el estudio presenta limitaciones, la más importante es el referirse solamente a la experiencia como crecimiento personal.

**Palabras clave:** viaje geográfico, *armchair tourism*, *armchair pilgrimage*, viaje interior, crecimiento personal, Camino de Santiago, Finisterra, música, ontología

## Summary

It is in the pilgrimage that it is more obvious to observe the dual nature of the trip: an exterior and interior movement at the same time. Starting from this notion, the objective of this text is to propose a theoretical study that explores the similarities between the experience of a tourist (here, a pilgrim) who travels and someone who follows the path from home (*pilgrim armchair*). Having made this consideration, it is questioned whether it is possible to state what is central in the notion of travel is not just geographical displacement. For this, the album Finisterra of Mägo de Oz (2000) is used as a case study, in which a pilgrimage is narrated following the Camino de Santiago (Spain). Methodologically, the analysis format proposed by Cuesta and Gómez (2013), which relates the lyrics of the songs to the narrative thinking of Bruner (1988), was converted. By comparing the result of this analysis with the results of experience studies of real walkers, we will see that it is indeed possible to obtain a comparable interior experience without leaving home. Even so, the study has limitations, the most important is to refer only to experience as personal growth.

**Keywords:** geographical travel, *armchair tourism*, *armchair pilgrimage*, interior travel, personal growth, Camino de Santiago, Finisterra, music, ontology

## Introducción

En 2016 la Organización Mundial del Turismo registró un crecimiento de casi 4% en el turismo internacional respecto al año anterior (OMT, 2017). Sus previsiones para el horizonte 2030 reflejan un aumento continuo en los flujos, especialmente, hacia y desde destinos emergentes. Así, se empieza a dibujar un panorama en el que dejarán de existir lugares no turísticos, perdiéndose la sensación de descubrimiento. Levi-Strauss (1955: 1992) es citado con frecuencia por haber anunciado el final del viaje, generalmente por agotamiento de las áreas vírgenes. El texto recoge también otra idea que se omite frecuentemente: quien recorre el mundo se busca a sí mismo, de modo que es posible extrapolar que el descubrimiento de un destino es una experiencia personal en vez de ser exclusivamente social. Dicho de otro modo, el hecho de que otras personas ya hayan visitado un lugar, no significa que los destinos turísticos nuevos (vírgenes) se hayan agotado para nosotros, aunque sin duda habrán experimentado cambios más o menos notables.

Es en el peregrinaje donde resulta más evidente observar la naturaleza dual del viaje: un movimiento exterior e interior al mismo tiempo. Duch (2010) nos habla del viaje como un rico jardín de símbolos y describe cómo la imagen del camino (o más recientemente, de la carretera) es una de las metáforas más antiguas para referirse a la vida humana:

justamente la sabiduría de la vida consiste en el hecho de percibir que, a pesar de las oscuridades y las incertidumbres, el camino conduce a algún lugar, en algunos casos incluso a un no-espacio y a un no-tiempo en los cuales se cree que el ser humano se reconciliará consigo mismo, con los demás, con la naturaleza y con Dios (Duch, 2010: 8, traducción de la autora).

Sin duda, esta concepción dual se desmarca de la definición tradicional de viaje y turismo que proponen organismos oficiales como la Organización Mundial del Turismo (2007). En estas, el desplazamiento geográfico es una condición necesaria. Así, mientras que el peregrinaje y el turismo religioso son actualmente objeto de creciente interés en los círculos profesionales y académicos, se ha producido poca literatura en relación con el peregrinaje desde casa.

## El viaje sin salir de casa

La literatura académica reciente poco ha tratado a fondo la cuestión del *armchair tourist*, seguramente esto se debe al carácter eminentemente aplicado o aplicable de los estudios, incluso teóricos, que se realizan, ya que los estudios superiores y la investigación en materia de turismo son relativamente jóvenes. A pesar de eso, se espera que contribuyan al aprovechamiento y la paliación de un número creciente de efectos positivos y negativos en todo el mundo.



El término *armchair tourism* se refiere a los viajes que se realizan sin salir de casa, sin levantarse del sillón (*armchair*). Así, se trata de aquellos viajes en la mente, de la imaginación, que se nutren de lo vivido a través de libros, vídeos, etcétera. Son los que de alguna forma re-viven de forma vicaria la experiencia de otra persona. Existen pocos estudios dedicados específicamente al término *armchair tourism*. De hecho, actualmente pueden encontrarse algunos estudios que se refieren a ello como turismo virtual (en el sentido que ocurre en un entorno virtual tecnológico).

El término virtual será utilizado más adelante en este texto para referirse de forma genérica a aquello que no existe físicamente, de tal modo que incluye los entornos digitales, pero sin limitarse a ellos. Elund y Allmark (2013) utilizan como lugar de estudio el entorno virtual *Second Life* para explorar cómo es la experiencia en la periferia del placer recreada virtualmente. Su investigación termina por subrayar la libertad que confiere el entorno virtual, sobre todo por lo que respecta a la (no) segregación de la comunidad LGBT en *resorts* turísticos, playas y entornos similares.

Llevando el estudio de la experiencia un poco más allá, Tavakoli y Mura (2014) establecen que el turismo en entornos digitales (turismo virtual) ha crecido en los últimos años a través del uso de tipos de páginas muy diferentes: desde galerías de imágenes 2D, repositorios de vídeos y tours virtuales, hasta simulaciones territoriales 3D. A pesar de esto, y sus implicaciones socioculturales, las experiencias y los patrones de conducta en los destinos virtuales ha recibido una atención limitada. Su estudio del comportamiento de las mujeres iraníes en *Second Life* permite ver cómo se trata de una experiencia significativa para estas mujeres, ya que les da la posibilidad de alterar sus identidades (a través de los avatares) además de una sensación de libertad. Hasta aquí coincide con el estudio anterior, pudiendo generar una discusión sobre la libertad, el anonimato y el comportamiento en la red en general que queda fuera del alcance de este estudio. Más allá del *target* estudiado en concreto, sugieren la gestión adecuada del turismo virtual por parte de los profesionales puede crear formas de movilidad más sostenibles, si bien los mismos autores reconocen la necesidad de llevar a cabo más estudios que relacionen los conceptos de sostenibilidad, hiperrealidad y autenticidad.

### **El peregrinaje sin salir de casa**

En el caso del peregrinaje, no encontramos estudios referidos a entornos tecnológicos y seguramente sería complicado encontrar plataformas que lo ofrecieran de forma específica, aunque como veremos, algunos autores proponen el término *cyberpilgrimage*. En cambio, si retomamos la noción original de *armchair tourism*, sí que existe una diversidad de fuentes para vivir esta experiencia desde casa.



Scott (2011) explica que el peregrinaje se ha plasmado de diversas maneras en la literatura de las grandes religiones como en el islam, budismo, cristianismo, hinduismo, jainismo, sikhismo y judaísmo. Así, distingue tres posibles formas en las que esto es posible.

En primer lugar, el autor habla de la literatura sobre el peregrinaje (“*literature of pilgrimage*”). Aquí se incluyen las guías de viaje, producidas desde el medievo temprano (sino antes). En segundo lugar, se habla del peregrinaje en la literatura (“*pilgrimage in literature*”). En estas, las representaciones literarias de peregrinos varían en gran medida. Para su investigación considera varios ejemplos, incluyendo *La Divina Comedia* de Dante, pero especialmente ejemplos británicos. En algunas de ellas se lee cómo conviven las descripciones físicas de lugares con la descripción de rituales y observaciones más o menos irónicas de carácter etnográfico. Incluso, aquellas obras escritas en un tono más ligero, humorístico o llanamente satírico, como los *Cuentos de Canterbury* de Chaucer, parece que a pesar de todo hay valores espirituales que acaban permeando los distintos textos. Por último, Scott describe el peregrinaje literario (“*literary pilgrimage*”), que se refiere a los viajes de lectores a los lugares asociados a un escritor de culto: ya sea a su persona o a sus obras.

En su estudio de la presencia del peregrinaje en la literatura americana, Oberholtzer (2003) lista las formas en que esta práctica se ha manifestado como: arte, ritual, historia (pasado, pero también narración), cuerpo y geografía atemporal. Respecto a esta última, es importante subrayar que a menudo las narrativas conjugan el tiempo y el espacio, de tal forma que estas nociones se ven interrumpidas. En el caso americano, parece importante el destino y el énfasis en el origen del viaje. Recordemos que el tiempo y el espacio son las coordenadas en las que se mueve el mundo creado o, en definitiva, el espacio sagrado.

Es inviable hacer aquí una revisión exhaustiva de todas las obras que narran peregrinajes. Para el tema que nos ocupa, quizá la obra más destacable sea *The Pilgrim's Progress from This World to That Which is to Come*, escrita por John Bunyan a finales del siglo xvii. A pesar de haber sido escrita hace casi trescientos años, autores como Kuiper (2012) recogen el dato de que fue un escrito popular, presente en casi todos los hogares hasta principios de siglo y que continúa vigente hoy. Tanto Scott (2011) como Oberholtzer (2003) la consideran en sus trabajos.

A fin de identificar los temas que el autor conecta con el viaje a lo largo de la narración triangularemos tres guías de lectura disponibles en línea en los portales educativos Sparknotes (2017), Gradesaver (2013) y Shmoop (sin fecha). El primero de estos sitios web empieza por exponer que el elemento constitutivo de un peregrino es la comprensión: el avance geográfico debe ir de la mano con



el espiritual. Así, la lectura (especialmente de la *Biblia*, pero también de las señales en el camino) se hace imprescindible (Sparknotes, 2017; Gradesaver, 2013). Sin embargo, no es el caminante quien decide empezar el viaje, sino que recibe una llamada de algo superior (Gradesaver, 2013). Hay varias circunstancias más asociadas a la partida: la necesidad de hacer elecciones constantemente (y la comprensión del continuo bien-mal), la perseverancia, la humildad, la vanidad, la compasión, el perdón, y la justicia (Shmoop, s.f.).

Si antes decíamos que el marco espacial era importante, la dualidad entre el encarcelamiento y la lucha por la liberación tendrá relación con la emancipación del mundo temporal y la liberación pasa inevitablemente por la gracia divina. La prisión física (jaula, calabozo...) es el lugar donde está cautivo el no creyente (Gradesaver, 2013). Se destaca también el valor de la comunidad, ya que la espiritualidad parece mejor cuando es comunal (Sparknotes, 2017). Aún así, a menudo el peregrino se siente alienado de las comunidades que no han emprendido su búsqueda espiritual (aldeanos, etcétera). Como individuo que ha renunciado a su marco espacial, el caminante es visto como un *outsider* (Gradesaver, 2013).

Los placeres sensuales pueden ser negativos, pero también positivos cuando captan la belleza que acerca a la divinidad (Sparknotes, 2017). A pesar de esto, la percepción humana es limitada, por lo que el peregrino debe estar siempre alerta. Cuanto más aumente su fe, más certera será su percepción (Gradesaver, 2013). El miedo puede también tener una doble dimensión: el temor de Dios, o el miedo que resulta de la cobardía. Es obvio que debe vencerse este último para poder seguir adelante (Gradesaver, 2013).

Aunque no se trate estrictamente de temas, es conveniente subrayar algunos de los motivos y formas de narrar que configuran el texto presentando en todos los casos: una naturaleza dual. El sueño puede ser inspiracional como lograr paralizar el viaje. La naturaleza salvaje (interior o exterior), por oposición a la ciudad, es la soledad, la prueba espiritual, el refuerzo de la fe, pero también la desesperación (Sparknotes, 2017). Por último, el sufrimiento, este es positivo cuando se trata de la falta de confort que empuja al peregrino a buscar un bien mayor en el futuro, pero se convierte en un castigo cuando se está viviendo de la forma equivocada (Shmoop, s.f.).

### Objetivos, metodología y estructura

El objetivo de este texto es plantear si la experiencia que tiene un turista que se desplaza y la de un turista desde casa (*armchair tourist*) pueden tener puntos de contacto y si, por tanto, puede plantearse que aquello central en la noción de viaje



no es solamente el desplazamiento geográfico. Se trata, por tanto, de un estudio exploratorio de cariz teórico.

Para ello, se toma como caso de estudio la forma de viaje en la que más obviamente se manifiesta la doble naturaleza, interna y externa: el peregrinaje, concretamente a lo largo del Camino de Santiago. Debe puntualizarse que aquí se hablará de peregrinaje y de turismo religioso sin distinción.

Desde su inclusión en los itinerarios del Consejo de Europa, se han hecho un gran número de estudios del Camino de Santiago desde el punto de vista del turismo. En este estudio se partirá del análisis del álbum *Finisterra* (Mägo de Oz, 2000), entendiéndolo como una fuente para experimentar el *armchair tourism*, vinculado a la experiencia interior que aportan el turismo y el peregrinaje, que a la vez puede ser un catalista de desplazamientos turísticos. Tal como reconoce el libro blanco de la música y el turismo publicado en 2018 (Sound Diplomacy y Procolombia, con el apoyo de la Organización Mundial del Turismo): la música nos impacta física y mentalmente usando un lenguaje que todos podemos entender, así se entreteje claramente con la tradicional y creciente tendencia a entender el viaje como una vía de desarrollo personal. A modo de punto y aparte, cabe destacar que el informe se titula *Music is the new gastronomy*: culturalmente se trata de dos aspectos culturales que tienen especial facilidad para acercar a la gente y crear un sentimiento de comunidad. Siguiendo las ideas de este mismo libro “people do not have to understand music in order to feel it and, therefore, it has the power to create strong connections with people from around the world irrespective of their culture or language” (Sound Diplomacy y Procolombia, con el apoyo de la Organización Mundial del Turismo, 2018: 10). Esta dimensión emocional-intuitiva convive con la posibilidad de racionalización a través de la lectura (escucha, comprensión) de la letra. Del mismo modo en que la poesía, aunque no esté musicada, está marcada no solo (y a veces no tanto) por el contenido narrativo como por el ritmo.

El estudio de Cuesta y Gómez (2013) viene a evidenciar el vínculo entre las letras de las canciones y el pensamiento narrativo tal como lo caracteriza Bruner (1988). Tradicionalmente, la poesía se ha separado de la épica, narrada en tercera persona, que expresa los sucesos de un tiempo pasado, respecto a la lírica, en la que la primera persona explica algo que sigue ocurriendo. Sucede como en la mitología que “no es algo que ocurrió, la mitología es algo que ocurre” (Buhigas, 2016). Además, solamente tendrá sentido si somos capaces de tener experiencia de ella personalmente, relacionando el símbolo-mito con nuestra cotidianidad. Así, el pensamiento narrativo se relaciona con estas dos polaridades (épica y lírica), aunque tampoco puede decirse que constituye un punto medio. Intenta situar la experiencia humana (intenciones, acciones...) en algún espacio-tiempo sin negar la condición de universalidad. Más bien, circunscribe la noción



de universalidad a situaciones concretas a partir de un relato que parte de lo ordinario y lo personal. Como público (receptor) sentimos esta forma de pensamiento más próxima a nuestra cotidianeidad, convirtiéndolo en un marco de referencia fácilmente adoptable o comprensible a través de un ejercicio de empatía casi espontáneo.

Si bien, una canción puede ser obra de un autor (o grupo limitado de autores), pasa a ser colectiva por necesidad: no hay música sin público, igual que tampoco pueden existir otras formas artísticas como la literatura o el teatro. Así, se hablará de la re-creación del texto (aquí: de la canción): el texto virtual cambiará permanentemente mientras el lector lo está leyendo (Bruner, siguiendo a Iser, 1988). El poeta, el compositor de letras, parte de la experiencia personal, pero el éxito y la permanencia, aunque fugaz, dependerá de su habilidad para mostrar lo universal (o grupal) en lo particular. Se trata de poner en común una experiencia.

En el caso de este estudio, propondremos una interpretación posible universal-particular del tema del peregrinaje como viaje como se expresa en el álbum *Finisterra*, siguiendo el tipo de análisis llevado a cabo por Cuesta y Gómez (2013). Estudiar en profundidad la experiencia que obtuvo el público implicaría un estudio a parte.

Terminado el análisis de la narración del álbum, se recopilan datos de fuentes secundarias que permiten caracterizar la experiencia vivida por aquellos que realizan el peregrinaje a Santiago de forma física. Esto servirá para establecer, no un marco comparatido (ya que no se trata del mismo tipo de elementos), sino un punto de reflexión sobre la validez del concepto de turismo (peregrinaje) desde casa en la actualidad.

Como puede verse, este texto se presenta en un formato que sigue la lógica *bottom up*, es decir: partiendo de aquello más concreto, más cercano, vamos trazando un camino hacia el marco más general. Se ha elegido este enfoque por ser más cercano a la propia lógica del pensamiento narrativo.

### **El Camino como destino (turístico). Breve descripción**

El descubrimiento de la supuesta tumba del Apóstol San Jaime en el siglo IX fue el momento a partir del cual se empezó a desarrollar la red de caminos de peregrinaje que tendría un impacto significativo en el desarrollo cultural de la actual Europa. Vidal-Casellas (2018) señala que el éxito del Camino de Santiago como ruta espiritual – turística fue precisamente la voluntad de la Unión Europea de convertir el camino en un vertebrador de la identidad común europea con base, entre otros, con el arte románico. Un arte presente, aunque diferente, en todos los



países. A principios del siglo XII, coincidiendo con la finalización de la catedral de Santiago, el Papa Calixto II otorgó el privilegio para celebrar el Año Santo Xacobeo cuando la fiesta de Santiago Apóstol (25 de julio) cayera en domingo. En estas ocasiones, el peregrinaje a Santiago ofrecería las mismas indulgencias que la visita a Roma.

En 1987 fue incluido en el Consejo Europeo de Rutas Culturales y se unificó la imagen gráfica para los países participantes (Consejo Europeo de Rutas Culturales, s.f.). De este modo el Camino se ponía en valor tanto para devotos como para no creyentes a través de la señalización, la promoción y la mejora de los equipamientos a lo largo de la red de caminos (albergues, oficinas de información, etcétera). La credencial del peregrino, que antiguamente se entregaba como salvoconducto, actualmente contiene una presentación y espacio para completar los datos del peregrino, los sellos que prueban el avance y en muchos casos se conserva como souvenir si no se llega a conseguir la Compostela. Convenientemente sellada en los puntos acreditados, al llegar a la tumba del Apóstol se concede la Compostela a aquellas personas que hayan seguido el Camino con devoción y que hayan realizado al menos unas distancias mínimas, fijadas según el medio de transporte, siguiendo el sentido cristiano (Catedral de Santiago, 2018). Además, en los últimos años, la Oficina de Acogida del Peregrino ofrece también el Certificado de Distancia, atendiendo a la petición de muchos peregrinos.

Por lo que respecta a la gestión turística, en 1991 creó la empresa pública S.A. de Xestión do Plan Xacobeo. En gran medida, la aparición de esta empresa estaba enfocada a la dinamización económica de Galicia a través de la puesta en valor del Camino de Santiago para el Año Xacobeo 1993. Así, entre 1992 y 1993 se llevaron a cabo varias campañas de promoción en España y en el extranjero, consiguiendo crear un importante acontecimiento cultural y turístico, a la vez que se recuperaba el trazado del Camino Francés. Tras el éxito, el Plan Xacobeo 99 se enfocó sobre todo al panorama internacional. Desde entonces, la empresa sigue trabajando en estas mismas líneas (Bolanda, 2015).

Así, el Camino de Santiago se ha convertido en el itinerario del Consejo de Europa con más reconocimiento y éxito de participantes hasta la fecha. Entre 2012 y 2013, Turespaña llevó a cabo más de 130 acciones de promoción vinculadas con el Camino de Santiago, en diversos mercados internacionales: europeos, americanos y asiáticos (Europa Press, 2014). Acciones similares han venido desarrollándose en años posteriores. Por ejemplo, en 2016 una colaboración entre la misma Turespaña, Turismo de Galicia y el Instituto Cervantes de Beijing permitió la promoción en la capital china (Faro de Vigo, 2016).



## Descomponiendo Finisterra

Mägo de Oz lanzó el álbum doble *Finisterra* en el año 2000, que es considerado por el mismo grupo y por la prensa especializada como el álbum que lanzó a Mägo de Oz a la fama tanto nacional como internacional. Con motivo del quince aniversario de su aparición, dado el éxito y el aprecio que los propios miembros del grupo tienen por esta obra, se decidió regrabar los dos discos bajo el título de *Finisterra Opera Rock*, con variaciones notables en la música y las colaboraciones con otros artistas, aunque no con respecto a la letra ni la narrativa.

Aun así, para el presente estudio se partirá del libreto que acompaña al álbum original (publicado en el año 2000). Por razones de espacio, aquí no se reproducirán los textos completos de todas las canciones, sino que se mostrará una selección de los fragmentos que se consideren más significativos.

Este libreto contiene dos tipos de información interesante para nosotros: los breves párrafos en prosa que introducen el disco y enlazan los diversos temas, que ayudan a seguir el flujo de la historia.

Si hacemos una panorámica geográfica, el recorrido discurre por la parte norte de la Península Ibérica, siguiendo hasta cierto punto el Camino Francés: comienza en Ponte la Reina y una de las canciones finales tiene por escenario el Monte do Gozo. El desvío hasta Valladolid se desmarca de este itinerario. Y la última canción, de título *Finisterra*, nos habla de Compostela y el sepulcro del Apóstol, lo cual da pie a una cierta ambigüedad a la hora de señalar donde termina el peregrinaje geográficamente. Quizás, de alguna forma se ha eliminado virtualmente la distancia entre Santiago y Finisterra, donde muchos peregrinos optan por terminar el viaje. Así, se mezclarían el Camino Francés con el llamado Epílogo a Finisterra. Puede también interpretarse no como el fin de la tierra geográfico, sino, como veremos, como el fin de la tierra entendida como mundo (forma de vida, de existencia).



Mapa 1: Recorrido aproximado de los peregrinos de Finisterra.



Narrativamente, el texto en prosa nos sitúa en un futuro en el que la humanidad, entregada a la noción de progreso, ha perdido el espíritu y la emoción. No solamente se ha dejado marchitar ella misma, sino que el planeta agoniza con ella. De ahí, la historia da un salto al pasado medieval, en el que el protagonista es, como se describe en el libreto, un <<silencioso peregrino>> que contrata al espadachín Diego Cortés para que le acompañe desde Puente la Reina hasta Santiago de Compostela. En la catedral, el peregrino, que se ha revelado como el demonio Astaroth (el Diablo), mantendrá una conversación con Dios.

Este viaje atrás en el tiempo entronca con dos ideas. Por un lado, el estereotipo romántico del peregrinaje como un motivo anclado en la época medieval que el turista-peregrino contemporáneo (así como la industria turística) trata de replicar. Por otro, la idea de que la humanidad se ha condenado a sí misma no por accidente, sino por la evolución histórica que ha *elegido* seguir desde hace siglos. En la línea crítica al mito moderno del progreso, que en literatura lideran autores como Huxley (1973), Orwell (1979) o Zamiatin (1952, original de 1922), el futuro no se presenta halagüeño, pero aquí se esboza la razón: la llave doble de la condena y la libertad se encuentra en la suma de las elecciones de cada individuo.

Por lo que respecta a la voz utilizada, se alternan la primera y la tercera coincidiendo no con los personajes principales u ocasionales, sino con la temática general (épica o lírica) de cada canción. En la tabla siguiente se muestra un resumen de los temas que componen el álbum, especificando su temática y la voz.

**Tabla 1:** Lista de canciones del álbum *Finisterra* (2000).

| Núm. canción | Título                      | Resumen argumental                                                                                                        | Comentario sobre la voz                                                                           |
|--------------|-----------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1            | Prólogo                     | Caracteriza la humanidad que, de fondo, protagoniza la historia.                                                          | Tercera persona que nos sitúa en el punto de vista narrativo (ver la Tabla 2).                    |
| 2            | Satania                     | Describe el mundo al que la humanidad ha llegado en el año 2199.                                                          | Tercera persona.                                                                                  |
| 3            | La Cruz de Santiago         | Empieza del <i>flashback</i> . Describe al espadachín Diego Cortés como mercenario que ha sido contratado por una sombra. | Tercera persona.                                                                                  |
| 4            | La danza del fuego          | Con el pretexto de una fiesta, se verbalizan las dudas comunes en muchas personas: soledad, amor, su lugar en el mundo.   | Tercera persona que habla directamente al oyente como si fuera, en realidad, una segunda persona. |
| 5            | Hasta que el cuerpo aguante | Describe con pasión su condición de músico errante que alegra la vida y el alma al pueblo.                                | Primera persona autobiográfica (juglar).                                                          |



|    |                                     |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |                                                                     |
|----|-------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------|
| 6  | El Señor de los Gramillos           | “Camello” que, de acuerdo con el mismo texto en prosa del libreto, encarna una de las tentaciones del Camino: el evadirse de la realidad y de la propia vida.                                                                                                                                                              | Primera persona autobiográfica (traficante).                        |
| 7  | Polla dura no cree en Dios          | Narra la vida de un peregrino que se detuvo en el Camino externo y se perdió en el interior, tal y como describe el texto en prosa que acompaña la canción. Aunque consiguió algunos avances (olvidar la riqueza y el poder) se dedicó a una vida igualmente poco virtuosa (juglar extraviado, ladrón, mendigo y lascivo). | Primera persona autobiográfica (trovador-mendigo-“vividor”)         |
| 8  | Maite Zaitut                        | Canción popular de amor que aquí un pastor canta a una doncella.                                                                                                                                                                                                                                                           | Primera persona que se dirige a la doncella.                        |
| 9  | Duerme... (Canción de cuna)         | Particular canción de cuna, en la que la madre desea para su hijo una vida plena (amor, libertad y paz), lejos de los males que encadenan el alma (avaricia, soberbia, servilismo).                                                                                                                                        | Tercera persona que habla directamente al oyente.                   |
| 10 | Es hora de marchar                  | Canción de despedida (hasta luego) de un hombre a su mujer. Viaje hacia la eternidad, pero ella todavía podrá encontrarle en su interior.                                                                                                                                                                                  | Primera persona que se dirige a su amada como si fuera una segunda. |
| 11 | Fiesta pagana                       | Celebración popular-protesta en contra de los poderes establecidos de la época: nobleza e iglesia, que oprimen al pueblo.                                                                                                                                                                                                  | Tercera persona que habla al oyente (tú).                           |
| 12 | El que quiera entender que entienda | Confesión lírica de Diego Cortés: en un ejercicio de autoafirmación, se desembaraza del miedo a su homosexualidad por causa de la opinión pública.                                                                                                                                                                         | Primera persona (Diego Cortés).                                     |
| 13 | Los renglones torcidos de Dios      | Súplica de un loco a los peregrinos para que le devuelvan la cordura a cambio de riquezas y adoración.                                                                                                                                                                                                                     | Primera persona (loco anónimo).                                     |
| 14 | La dama del amanecer (Kelpie)       | Leyenda de un fantasma femenino que se aparece a todo aquel que peque de lujuria.<br><br>Nota a parte: en el folklore escocés, la forma femenina del espíritu se asemeja directamente a Satanás por sus pezuñas. En definitiva, se trata de otra de las formas de la tentación.                                            | Tercera persona narrativa.                                          |
| 15 | Tres Tristes Tigres                 | Canción cantada por un anciano que atrae al peregrino: la tristeza y la autoopresión como lo que nos impide vivir realmente. Necesidad de aceptar nuestro pasado.                                                                                                                                                          | Tercera persona.                                                    |
| 16 | A Costa da Morte                    | Instrumental                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | -                                                                   |



|    |                       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |                                                                       |
|----|-----------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------|
| 17 | La Santa Compañía     | La Santa Compañía es una leyenda común en tierras gallegas.<br><br>La canción describe su aparición: el encuentro de los muertos con los vivos, la necesidad que tienen de ellos.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         | Tercera persona.                                                      |
| 18 | Conxuro (da queimada) | Víspera de Todos los Santos. El peregrino celebra un akelarre con las brujas en el Monte del Gozo. Canción tradicional<br><br>La canción, tradicional gallega, invoca a las fuerzas de la naturaleza como aliadas de las brujas.                                                                                                                                                                                                                                                                                          | Tercera persona.                                                      |
| 19 | Astaroth              | El peregrino revela su verdadera identidad (el demonio Astaroth) en una conversación con una bruja. Diego Cortés les observa a escondidas.<br><br>En la canción Astaroth se presenta como la esencia de los peores defectos de la humanidad (odio, avaricia...). A través del ritual, la bruja se entrega a él.                                                                                                                                                                                                           | Diálogo: dos voces hablando en primera persona.                       |
| 20 | Finisterra            | Astaroth asesina a Diego Cortés, tras lo cual mantiene una conversación con Dios sobre el reparto de almas: propone dejar la humanidad a su libre albedrío, y que elijan entre los dones de cada bando (parecido a lo ocurrido en y a raíz del Juicio de Paris).<br><br>Al final de la canción, una tercera voz llama a la humanidad a la libertad. Ahora empieza el camino.<br><br>La estrofa final nos devuelve al principio: el CD a los pies del Apóstol con la inscripción “En Satania estás. Es el fin del Camino”. | Dos voces en diálogo. Finalmente: una voz en off, en tercera persona. |

Fuente: elaboración propia.

Lo primero que debe notarse es una cuestión formal. Igual que se nos advierte en el poema *El Hipopótamo* (escrito por Eliot en 1917, Duque, 2010), las formas, el lenguaje, no deben impedirnos ver el fondo.

Voviendo a la cuestión de la voz, vemos que se alternan la primera y la tercera con una lógica fácil de adivinar. La primera ayuda al público a identificarse con aquellas canciones que describen a una persona, sus vivencias su felicidad y su sufrimiento. Una mirada un poco más atenta nos descubre que estas personas son en el fondo avatares de las vicisitudes de la vida humana: tentaciones, amor en diferentes formas, pecados, la duda sobre el lugar en el mundo, muerte, serenidad del alma, locura, etcétera. Excepción a esto es la canción de cuna (pista 9).



La tercera persona, entonces, queda reservada a los episodios de acción (cuando se pide al oyente que se revele contra los poderes, por ejemplo. Así mismo, se utiliza también para las descripciones que nos sitúan en el espacio-tiempo, y las leyendas (Kelpie, la Santa Compañía). De nuevo, encontramos una excepción. “La Danza del Fuego” en la que, con el pretexto de una fiesta (que bien podría corresponder a la celebración pagana de Beltane) se manifiesta la angustia vital común en la condición humana.

De entrada, resulta fácil darse cuenta de que el énfasis en el camino interior es mucho mayor que en el recorrido exterior. Veíamos en el mapa que debemos aproximar el itinerario a partir de un número muy limitado de puntos: Puente la Reina, Navarra y La Rioja (sin más precisión), Valladolid, Ponferrada, Monte del Gozo y Santiago/Finisterra. Excepto en el caso de las últimas etapas, el lugar poca influencia parece tener en la narrativa como la entiende Bruner (1988), aunque es cierto que se utilizan como excusa para incorporar leyendas y canciones populares. Igual que el peregrino medieval, el de hoy sigue encontrándose con las formas de vida y la cultura popular de cada lugar, sean cuales sean la motivación o la forma de su viaje. Decíamos antes que las personas concretas con las que se encuentran los dos peregrinos, aun cuando tienen nombre propio, más que como oportunidades de socialización, pueden verse como encarnaciones de sentimientos y situaciones vitales. En el caso del loco, además, los dos peregrinos no son meros espectadores, sino que se les interpela para que le devuelvan la razón. Las capacidades curativas de peregrinos y personas muy devotas son citadas a menudo en la literatura (ver, por ejemplo, el recorrido de Takamure Itsue en Tennant, 2010).

La tabla siguiente recoge, de las canciones listadas anteriormente, los versos a través de los cuales son más evidentes estos encuentros o momentos que posibilitan el crecimiento interior – como en la vida, que esto ocurra, o no, dependerá de la actitud del receptor.

**Tabla 2:** Selección de versos que evidencian el progreso del alma. Los fragmentos sin número, corresponden a los textos-enlace en prosa.

| Núm. canción | Versos, conector                                                                                                                                                                             |
|--------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1            | De todos los animales de la creación, el hombre es el único que bebe sin tener sed, come sin tener hambre y habla sin tener nada qué decir. Por eso, es mejor forjar el alma que amueblarla. |
| 2            | Oh, en Satania estás / tus pensamientos programados están / oh, aprieta el botón / navega en mi mundo / deseos.com                                                                           |
| 3            | Malvivía, alquilando por tres maravedís / su espada y viczaína en / ajustes de poco lustre y de peor fin [Descripción de Diego Cortés]                                                       |
| 3            | A su espalda, una sombra iba a pie / Le seguía sin perder ningún detalle / Parecía aprender [Descripción del misterioso peregrino]                                                           |
| 3            | En el tejado del tiempo / en el desván de los sueños se ahoga una voz / “no creas en todo lo que veas / Sólo haz caso a tu intuición”                                                        |



|    |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
|----|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 4  | <p>Cuánto más he de esperar / cuánto más he de buscar / para poder encontrar / la luz que sé que hay en mí</p> <p>(...)</p> <p>No echés raíces en un sitio, muévete / pues no eres un árbol, para eso tienes dos pies / el hombre más sabio es el que sabe que su hogar / es tan grande como pueda imaginar</p>                                                                                                                                                                                                    |
| 5  | <p>Busco en el camino todas las respuestas / y me he dado cuenta que están en mí / comunicador de sueños quiero ser</p> <p>Dicen que quien hace el camino de Santiago, hace simultáneamente un camino interior, una búsqueda del propio yo, en la que deben de enfrentarse a la soledad del camino y a la dureza física como espiritual; también a alguna que otra prueba y tentación...</p>                                                                                                                       |
| 6  | <p>Hola mi dueño / soy tu re"medio" / a vos puedo ayudar / Si deja su camino / lo deja en serio / de juerga se va a hartar / Y verás que en mí todo es diversión / en mi mundo se duerme sólo una vez al mes</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
| 7  | <p>Vengo de un país bañado por el mar / Iba pa señorito y la verdad / es que cansado de violar y oprimir / oí una voz: "a conocer mundo tienes que ir"</p> <p>(...)</p> <p>Y de esta forma comencé a olvidar / toda riqueza, toda comodidad / mas al poco tiempo advertí / que había otro mundo, había otra vida fuera de mí</p> <p>(...)</p> <p>No me hables de Dios o el Mal / porque cuando hago el amor / no distingo religión / Polla dura no cree en Dios</p> <p>El peregrino observa, parece aprender.</p>  |
| 8  | <p>Quiero ser tu piel en el invierno / para que el frío en ti no pueda entrar / quiero ser la luz en tu camino / sol en la noche, agua dulce en el mar</p> <p>(...)</p> <p>Y si he de romper cadenas que me aten / a la costumbre, yo las partiré / Y si he de mover montañas que en mi mente / No me dejen verte, mi amor, las moveré</p> <p>Esa misma noche, Diego Cortés y su acompañante asisten al acontecimiento más hermoso que ojos humanos pueden contemplar; el nacimiento del hijo de una campesina</p> |
| 9  | <p>La avaricia es la esclavitud / del alma y de la libertad / que no te bese nunca la envidia / que no te abracen el odio y el mal</p> <p>Cualquier muerte deja paso y sitio a una nueva vida</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
| 10 | <p>En gotas de alma voy / navegando hacia el final / no dudes que al mira / hacia tu interior me podrás hallar / cuando tu tiempo se va / es hora de marchar / prepara tu viaje bien / no tengas miedo y ve</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
| 11 | <p>Cuando despiertes un día / y sientas que no puedes más / que en el hombre del de arriba / tu vida van a manejar / si sientes que el miedo se pega a tu piel / por ser comunero y justicia querer / si te rindes hermano por ti nunca pensarás</p> <p>Diego Cortés al fin encuentra su camino y se sincera consigo mismo. Es homosexual y en una época en la que tiene que esconder sus sentimientos hacia la persona amada.</p>                                                                                 |
| 12 | <p>Nadé tiempo en un mar / de apariencia y ahogué el amor / no se puede ocultar / el perfume de una flor</p> <p>(...)</p> <p>No más miedo a entregar / mis labios sin antes mirar / no más miedo a acariciar / nuestros cuerpos y soñar</p>                                                                                                                                                                                                                                                                        |



|    |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
|----|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 13 | Dame la paz y te alzaré un templo / hazles callar hay voces aquí / dame la paz pues busco y no encuentro / el camino de vuelta a vivir                                                                                                                                                                                   |
| 14 | Su nombre era Kelpie / la dama del amanecer / en la noche de los difuntos / se la puede ver / añora un amor tener                                                                                                                                                                                                        |
|    | A medida que transcurren los días, el misterioso peregrino se va sintiendo cada vez más interesado en lo que rodea a los humanos (amor, soledad, odio, deseo, amistad...)                                                                                                                                                |
| 15 | Llora cuando sientas la necesidad/ no es bueno solo dar de ti / la parte amable y que “todo va bien” / aprende a llorar / las marcas que dejó la vida / en la cara se ven / las huellas que dejó el amor / en el corazón se leen / aprende a ver y a leer                                                                |
| 17 | Al frente dicen ver / a un vivo con una cruz / pues necesitan de él / para llevar la muerte / a quien les pueda ver                                                                                                                                                                                                      |
|    | Dice la leyenda que en la víspera de la noche de Todos los Santos, en el Monte del Gozo, en un claro del bosque, se dan cita las meigas y preparan un brebaje ofreciéndoselo a “El Peregrino” el cual sonríe y fornicación con ellas hasta el alba                                                                       |
| 19 | De la noche de los tiempos / de tu oscuridad / he regresado a buscar / un don para la humanidad (...)<br><br>Soy el eco de tu ira / el espejo en que / tu avaricia se refleja / Y me da poder / fluyo a través de las vidas / que no consiguen saber / dónde encontrar la salida / que abre la puerta del mal y del bien |
|    | A las puertas de Santiago y después de haber asesinado a Diego Cortés el diablo tiene una conversación con su homónimo [sic]: Dios. Más tarde y ya en la catedral, a los pies del apóstol deja su ofrenda: el cofre. En él y fruto de todo lo que ha visto y aprendido en el camino está                                 |
| 20 | Dios: (...) Desde hace siglos gobernar has querido / en todas las almas y pocas han cedido / las más al Reino de la Luz llegarán / las menos al reino del Mar del Olvido / si has aprendido la lección / si has observado como son / necesitan a un líder obedecer / hagamos una coalición                               |
| 20 | Astaroth: En ellos he visto el miedo a la soledad / miedo a la muerte y a dolor al terminar de amar / hagamos un pacto al libre albedrío déjalos / y yo les daré progreso, armamento y civilización                                                                                                                      |
| 20 | Voz en off: Déjame explicar / deja de oír, escúchame / parias del mundo venid / a la libertad/ ahora empieza tu camino / sólo tú eres el señor de ti / el progreso está en tu espíritu / y no en una ciudad / sólo tú elige tu destino / sólo tú decide invertir / en tu espíritu /o en una central nuclear              |

Fuente: elaboración propia.

Resulta obvio que se trata de una particular experiencia de peregrinaje, no solamente por ser un relato (el del CD) dentro de un relato (las canciones del álbum *Finisterra*). El pretexto narrativo es el de la búsqueda: el momento en y la razón por la cual la humanidad se abandonó, condenándose a sí misma y al resto del mundo. El CD encontrado narra dos peregrinajes. Por un lado, el del diablo, Astaroth. Por otro, el de Diego Cortés, pero es también el camino de la humanidad en su conjunto.

En general, vemos que la narrativa nos presenta las diferentes facetas de la condición humana con la excusa del peregrino que aprende sobre ella. ¿Quién querría aprender sobre ella si no quien no es humano? Sus vicios y virtudes, los que quisieron emprender un camino más o menos místico y se perdieron en él, los que encontraron otros caminos...



Por otro lado, Diego Cortés también hace su propio peregrinaje. Aunque este empieza como el encargo a un mercenario, claramente los estímulos externos le empujan a reflexionar sobre sí mismo y sobre el orden que gobierna el mundo. Las apariencias resultan engañosas (Duque, 2010) y por ende, basar nuestras opiniones en lo comunmente aceptado no siempre funciona: no es piadoso quien viste el hábito de peregrino silencioso, sino alguien descrito en el propio libreto como “no era el hombre más honesto pero él... era un hombre valiente y fiel tampoco la piedad se cobijaba en él” (Mägo de Oz, 2000, sin página). Significativamente, Astaroth matará a este personaje, quien ha conseguido que el camino sea una vía de crecimiento espiritual, justo antes de entrar en Santiago de Compostela y abrir la puerta a damnación del mundo por propia elección humana.

Abriendo la perspectiva más allá de los personajes, el Camino es una metáfora de la vida individual y en comunidad (amor, pérdida), pero también de la humanidad como especie. Casi se podría decir que no es solamente una vía exterior que nutre, que nos permite descubrir, el interior. También ocurre al revés: el interior de las personas se refleja en los avatares del camino (la lírica: amor, muerte desesperación, sosiego y paz interior...). Esto es lo que le permite al misterioso peregrino aprender y estar en condiciones de negociar con Dios la posesión de las almas.

Lo que Astaroth ha dejado a los pies del apóstol, todavía en el pasado, es un CD-rom: quizás prevé que la corrupción de la humanidad no será inmediata, pero sí inexorable. Como en el juicio de París, no hace falta decidirse por uno de los bandos (Dios, Astaroth), sino escoger uno de los dones: la salvación del alma (en el sentido de la libertad verdadera) o el progreso (explotación del planeta que conduce a la condena, una idea que continuará en el álbum *Gaia*).

Al final de la canción “Finisterra”, igual que en la novela *We* de Zamiatin, la puerta a la elección humana permanece abierta y a través de ella se ve cierta luz de esperanza. Si regresamos al principio del álbum, sabemos que se ha optado por condenar al mundo a cambio del progreso. Recordemos que Diego Cortés, el hombre que había empezado a <<forjar el alma>> en vez de <<amueblarla>> (ver Tabla 2), es asesinado. Puede parecer que la elección que él representa muere también. Pero recordemos que quien descubre el CD-rom y el relato en el año 2199 es un grupo opositor al régimen de Satania.

Es en estos aspectos, así como en las ventanas de experiencia concreta que son los diferentes personajes encontrados a lo largo de la vía y el mismo Diego Cortés, donde se ve la noción de universalidad enmarcada en un espacio-tiempo-experiencia concretos, la cual facilita al público crear una conexión personal. En el caso de este análisis, además, permite también al oyente ponerse en la piel de un peregrino, posibilitando la sensación de hacer turismo desde casa (*armchair tourism*).



## Peregrinos a Santiago

En este apartado se expondrá la experiencia del peregrino que se desplaza geográficamente, tanto desde el punto de vista teórico (conceptualización) como de estudios de caso. En ambos casos se dibujará un panorama lo más realista posible a través de cruzar datos del marco general con el caso particular del Camino de Santiago.

### Conceptualización de la experiencia

La distinción entre turismo religioso y peregrinaje ya ha sido muy discutida (Aulet, 2012). Recientemente parece que estos conceptos van clarificándose: aunque el turista (religioso) y el peregrino utilicen los mismo servicios e infraestructuras, existe una diferencia radical en lo que a motivación se refiere. Mientras que el primero puede viajar por motivos como el interés por la cultura, el paisaje, las actividades de senderismo, entre otros, el segundo estará movido por razones piadosas.

Respecto al peregrinaje en el sentido estricto, sus definiciones son múltiples y, en general, se ha difundido una imagen romántica, idealizada del peregrino (Parellada, 2017), a menudo asociada a las dificultades y medios propios de la Edad Media europea (Digance, 2006). Parellada (2017) nos recuerda que incluso en la Edad Media cada peregrino recorría los caminos con los medios a su disposición, normalmente vinculados a su estatus. Así, los nobles irían a caballo y los pobres, caminando. Aboga, por tanto, por una modernización del concepto que la industria turística (entre otros) tiene del peregrino: un arquetipo físico congelado en el tiempo, frente a una profunda experiencia intransferible que no siempre se ha sabido comunicar ni comercializar.

Es de esta misma dimensión profunda de la que nos habla el Dalai Lama (2004: 75): “creo que el objetivo de las grandes tradiciones religiosas no es el de construir grandes templos exteriores sino, más bien, el de erigir templos *interiores* de bondad y compasión en el fondo de nuestro corazón”. El discurso sigue para hablar de la necesidad de armonía entre las grandes tradiciones religiosas y, como uno de los posibles caminos para ello, propone peregrinar a los sitios sagrados de otras religiones, como él mismo ha hecho en múltiples ocasiones. Así, en el fondo, el diálogo es, de nuevo interior (con nosotros mismos) y exterior (con nuestra comunidad y la comunidad global).

De hecho, la idea de peregrinaje es común a todas las grandes tradiciones religiosas (Collins-Kreiner, 2006). Empezar este viaje puede estar motivado por razones diversas. En todo caso, la razón de existir del peregrinaje es la de ofrecer al creyente un camino a seguir que le llevará al contacto con lo trascendente. Esto ocurrirá en un lugar sagrado (propicio), pero, muy especialmente, en el corazón del peregrino al final o durante el camino.



A fin de que las personas sin la posibilidad de seguir los largos caminos pudieran obtener la misma experiencia, la misma gracia, las distintas tradiciones han creado réplicas de los lugares sagrados o establecido sistemas homeomórficos. A modo ilustrativo, podemos pensar en el Santo Sepulcro de Palera (Girona, España): visitarlo concedía las mismas indulgencias que visitar Tierra Santa. Masmartí i Recasens (2009) nos habla de como el Monasterio de Sant Pere de Rodes (situado en el fin de la tierra oriental de la Península Ibérica) se convirtió en un lugar donde los peregrinos que llegaban por mar desde los diferentes puntos de la Mediterránea podían obtener los mismos beneficios que aquellos que llegaban a Santiago de Compostela, dada la circunstancia que muchos llegaban ya en pésimas condiciones de salud a estas costas y les era imposible continuar el camino (si es que escapaban a la muerte). Cambiando de continente, durante el período Edo (1603-1868), empezaron a construirse en Japón, y especialmente en Tokio, los llamados *fujizuka* (réplicas del Monte Fuji) para los peregrinos que sufrían algún impedimento. Los laberintos (*labyrinth*, en inglés, por oposición al término *maze*) de las catedrales europeas tienen la misma función. Las primeras páginas de la *Chronica Majora* compilada por Matthew Paris alrededor del siglo XIII recogen un mapa interactivo que debía permitir al lector peregrinar (sin perder un cierto sentido geográfico) con el corazón hasta Jerusalén, pasando por Roma (Connolly, 1999). Por último, tal y como apunta Scott (2011), es importante notar que en la tradición cristiana antigua, raramente se entendió el peregrinaje como el viaje a un lugar sagrado, sino que más bien se refería a la vida como una travesía espiritual. Debe notarse que los dos últimos ejemplos, en especial el libro de Matthew Paris, presenta diferencias importantes: ya no se recrea el lugar como espacio físico, sino que se representa una abstracción de él (laberinto, mapa).

En el campo académico, hay algunos autores que se han aproximado a la idea del *armchair pilgrimage*, partiendo de la misma idea que el término *armchair tourism*. Conviene destacar la compilación hecha por Courtney (2013). Así, descartando el peregrinaje corpóreo, existirían las siguientes modalidades: el peregrinaje a través de objetos, el *armchair pilgrimage* (en el que se participa a través de Internet, libros, mapas, diarios, películas, música, fotografías...), el *vicarious pilgrimage*, el peregrinaje imaginario, el cyber-peregrinaje, el peregrinaje inmóvil (a través del contacto con peregrinos que están de paso), y el peregrinaje metafórico (movimiento a través de las metáforas de la vida y la existencia para crear una experiencia vital más profunda).

## Estudios de la experiencia

Una edición reciente del International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage (2017) abre con un texto que clasifica los artículos, todos ellos referidos al peregrinaje, en tres ejes principales que bien podrían considerarse tres



posibles aproximaciones (modos de ver) esta práctica. La primera, titulada “*The pilgrimage a tradition revisited*” se refiere a las transformaciones del peregrinaje físico a lo largo de los milenios, así como de sus elementos constitutivos. En segundo lugar, “*Pilgrimage and empowerment*” recoge aportaciones sobre el peregrinaje como vía de configuración de la identidad personal (incluyendo el tema del retorno a casa) y la autenticidad de la experiencia, lo que acaba por incluir las motivaciones para recorrer una vía de peregrinaje. Finalmente, “*Pilgrimage as a metaphor*” incluye aquellos artículos en los que el peregrinaje no es un movimiento geográfico, sino una realización personal: se convierte en una metáfora de la mejora de la experiencia vital a todos los niveles. En último término, la vida misma puede ser vista como un peregrinaje (Munro, Carspecken y McIntosh, 2017). Vemos, pues, que existen una redundancia con las ideas expresadas en el apartado anterior.

El trabajo de Andriotis (2009) distingue cinco elementos centrales de una experiencia auténtica, que peregrinos y turistas (religiosos) manifiestan en grados diversos. Primero, la espiritualidad, es decir, el magnetismo que algunos lugares ejercen incluso en los no creyentes. Segundo, en ocasiones el motivo de desplazamiento a un lugar sagrado tiene que ver con la cultura: la apreciación del patrimonio histórico artístico, ya sea exclusivamente o de forma complementaria. Además, la forma de vida de los monjes (comunal, “primitiva”, “auténtica”) puede ser percibida por algunos viajeros como un foco de interés. En tercer lugar, el ambiente, generalmente asociado a sumergirse en la naturaleza. Cuarto, debe tenerse en cuenta también la dimensión secular, que incluye aspectos como la socialización entre visitantes, y entre ellos y las comunidades religiosas. Finalmente, el autor considera lo educacional: no solamente la formación espiritual, sino también las experiencias catárquicas.

Por lo que respecta al caso específico del Camino de Santiago, en 2016 la Oficina del Peregrino registró más de 270.000 peregrinos, la mayoría de los cuales (91%) llegan a pie que en una proporción muy considerable (casi 45%) son españoles (Oficina del Peregrino, 2017). Por lo que respecta a la motivación, existen divergencias importantes. La principal es la religiosa, lo cual no es sorprendente si tenemos en cuenta que las estadísticas se calculan a partir de las Compostelas entregadas. Aún así, Parellada (2017) advierte que la puesta en valor, la comercialización, turística del Camino de Santiago se ha hecho trabajando solamente los aspectos exteriores, casi olvidando la experiencia interior. Así, el recuento de las Compostelas puede ser un velo: obtener la credencial al final del Camino funciona también como *souvenir* y, en una vertiente más práctica, es lo que permite el uso de los albergues públicos, de modo que tanto devotos como no devotos la utilizan.



Esto viene a confirmarse con estudios como los de Amaro, Antunes y Henriques (2018), realizado a partir de cuestionarios en línea. Estos autores señalan que los aspectos espirituales, junto con la vivencia de nuevas experiencias, son la mayor motivación. En el otro extremo, la religiosidad y el cumplimiento de promesas son las razones por las que menos gente emprendería el Camino. Vemos aquí, pues, que los mismos viajeros distinguen entre espiritualidad y religión. En las posiciones intermedias tenemos aspectos como la realización de deporte (sobre todo entre los ciclistas) y el disfrute de la naturaleza. Corral (2017) apunta también que la mayor motivación de aquellos que siguen el Camino es religiosa-espiritual:

lo importante no era la llegada, sino haber aprendido, haber despertado, a una realidad hasta entonces incomprensible y oculta para el peregrino que hacía el camino. El verdadero significado de la peregrinación a Compostela: aprender que en la vida, al igual que en el camino, deben sortearse miles de dificultades antes de alcanzar la plenitud espiritual, la auténtica llegada a la meta (Corral, 2017).

### **Resultados (contraste: CD – peregrinaje – pinceladas sobre la industria turística)**

En primer lugar, debemos recordar que partimos no de la comparación de experiencias, sino de la exploración de la posibilidad que se produzcan experiencias equiparables entre un *armchair pilgrimage* (a partir de un caso muy concreto, del cual no existen estudios de cómo lo ha experimentado su audiencia) y el peregrinaje geográfico que emprenden personas muy diversas (sobre los cuales sí hay estudios tanto de motivaciones como de vivencia). Lo que seguramente llama más la atención es plantear que esta fuente para el *armchair pilgrimage* (vía substitutoria) sea un álbum de música rock, género tradicionalmente disociado de la iglesia e incluso de la espiritualidad: se ha insistido en ello ya varias veces, una vez más el poema de Eliot (Duque, 2010) lo resume, no debe confundirse la forma con el fondo. Se trata, pues, de ver en qué formas escuchar *Finisterra* produce una experiencia parecida a la que el Dalai Lama describe como erigir templos interiores de bondad y compasión.

Volviendo a la revisión de literatura del apartado quinto, veíamos que existen varias formas de peregrinar sin necesariamente hacer un camino o hacer el camino usual. Por un lado, teníamos las reproducciones de lugares, mucho más cercanas a los lugares de origen de los devotos para facilitar que quien tuviera interés (devoción), pero no medios (de salud, económicos...) pudiera obtener los mismos beneficios que quien emprendía el viaje.

Por otro lado, existían formas que podíamos denominar de forma genérica virtuales: requieren un cierto esfuerzo del intelecto, la imaginación y la intuición para recrear las condiciones del itinerario: paisaje, dureza del camino exterior,



encuentros, meteorología, etcétera. Tenemos aquí como ejemplos los laberintos de las catedrales y, sobre todo, la obra de Matthew Paris que, aun en forma de libro, puede llegar a asemejarse a experiencias en entornos de videojuego (como *Second Life* e incluso otros entornos como *Heritage Key*), ya que el lector debe posicionarse, y cambiar de posición, respecto al libro (Connolly, 1999).

*Finisterra* se asemeja más a esta segunda forma, ya que no se recrea el lugar de forma física, sino mediante la descripción poética que, al final, es una abstracción de la realidad que requiere un ejercicio activo por parte del oyente para completar el sentido. Recordemos que autores como Bruner (1988) o Cuesta y Gómez (2013) también recogían esta necesidad.

Por tanto, podemos vincularlo directamente a lo que Courtney (2013) llama *armchair pilgrimage*, *cyberpilgrimage* y, más relevante incluso, peregrinaje metafórico. El padre Duch (2010) ya nos hablaba del peregrinaje como metáfora y reflejo de la vida humana; además se ha mostrado ya en el apartado cuarto como el caso de estudio que nos ocupa utiliza los personajes del camino para mostrar la naturaleza profundamente humana. Precisamente, comprender esta es la razón por la cual Astaroth emprende el camino. En cambio, Diego Cortés emprende el camino como mercenario a sueldo y, sin embargo, será quien encarna el ser humano que escoge “forjar el alma”.

Tal y como refleja la revisión de estudios del apartado quinto, actualmente existe una variedad notable entre las motivaciones de los que deciden seguir el Camino de Santiago. Incluso aquellos que son contados como peregrinos no siempre lo son en el sentido estricto (religioso) del término. El estudio de Amaro, Antunes y Henriques (2018) refleja reticencia en identificarse como religioso, si es común describirse como alguien que ha emprendido, o intenta emprender, una vía espiritual. Esto denota una búsqueda personal profunda y/o de lo numinoso que es, en definitiva, lo que le ocurre al mercenario.

Finalmente, Corral (2017) identifica una percepción común: el Camino es la meta verdadera. Esto tiene un paralelismo también en el álbum: los viajes de Astaroth y Diego Cortés han finalizado, pero la humanidad puede elegir si alimentar su naturaleza o el progreso. En 2199, la humanidad ya ha elegido, pero el grupo disidente que descubre el CD representa la posibilidad de una nueva ruta. En ambos casos, los caminos interior y exterior siguen abiertos, y, de alguna forma, son la meta: recorrer la vía elegida es lo que configura la vida, ya que la vida en sí misma es este recorrer la vía.

## Conclusiones

Recapitulando: el objetivo de este estudio era plantear si la vivencia de un turista-peregrino que se desplaza y la de un *armchair pilgrim* pueden tener puntos de



contacto. El caso de estudio elegido muestra que es posible. En todo caso, que ocurra o no, dependerá tanto de las motivaciones como de la sensibilidad de cada uno. Esto está en función de la personalidad individual, pero también de la habilidad de los músicos de crear una obra que conecte con su público y sea capaz, por tanto, de convertir el particular en universal, como describen Bruner (1988) y Buhigas (2016).

Se valida la segunda parte del objetivo: es posible, desde el punto de vista de la experiencia y el desarrollo personal, si el núcleo de la noción de viaje (o turismo) va más allá, o debe incluir otras características, que el movimiento en el espacio.

No obstante, debe tenerse en cuenta la principal limitación del estudio. Hemos dicho que es posible plantearse la cuestión desde el punto de vista de la experiencia del viajero. Sin embargo, futuros trabajos deberán tener en cuenta el estudio de otros componentes como por ejemplo el *sense of place*. Varios autores, como Aleksandrova (en Kurmanaliyeva *et al.*, 2014), hablan de las relaciones diferentes que una persona establece con su entorno habitual y con un entorno extra-ordinario (tomando el juego de palabras de Donaire, 2008). Sería necesario contraponer este conocimiento con la percepción-comportamiento de los usuarios de entornos virtuales, tanto tecnológicos (Second Life), como tradicionales (Chronica Majora) y mentales (los imaginarios nacidos a partir de fuentes diversas: literatura, documentales, etcétera). El mismo tipo de preguntas podrían formularse alrededor de los otros elementos constitutivos del turismo (tiempo, “el otro”, etcétera). Consideraciones de esta índole son las que posiblemente han inhibido la compleja realización de estudios sobre *armchair tourism* aunque sea a nivel teórico hasta el momento. ☯



## Referencias

- AMARO, S., ANTUNES, A., & HENRIQUES, C. (2018). "A closer look at Santiago de Compostela's pilgrims through the lens of motivations". En: *Tourism Management*. Recuperado de <https://doi.org/http://linkinghub.elsevier.com/retrieve/pii/S0261517717301978>
- ANDRIOTIS, K. (2009). "Sacred site experience: A phenomenological study". En: *Annals of Tourism Research*. Recuperado de <https://vpngateway.udg.edu:11012/science/article/pii/S016073830800114X?via%3Dihub>
- AULET SERRALLONGA, S. (2012). *Competitivitat del turisme religiós en el marc contemporani. Els espais sagrats i el turisme*. TDX (Tesis Doctorals En Xarxa). Recuperado de <http://tdx.cat/handle/10803/96379>
- BELHASSEN, Y., CATON, K., & STEWART, W. P. (2008). "The search for authenticity in the pilgrim experience". En: *Annals of Tourism Research*. Recuperado de <https://vpngateway.udg.edu:11012/science/article/pii/S0160738308000583?via%3Dihub>
- BLACKWELL, R. (2007). "Motivations for Religious Tourism, Pilgrimage, Festivals and Events". En: R. RAJ & N. D. MORPETH (editores). *Religious Tourism and Pilgrimage. Festivals Management. An International Perspective*. Wallingford: CABI.
- BOLANDA (2015). *S.A. de Xestión do Plan Xacobeo*. Recuperado de [http://xacopedia.com/S\\_A\\_de\\_Xestión\\_do\\_Plan\\_Xacobeo](http://xacopedia.com/S_A_de_Xestión_do_Plan_Xacobeo)
- BRUNER, J. (1988). *Realidad mental y mundos posibles*. Barcelona: Gedisa.
- BUHIGAS, J. (2016). *Mitología y simbología de las religiones monoteístas*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=8A2883fF43o>
- BUZINDE, C. N., KALAVAR, J. M., KOHLI, N., & MANUEL NAVARRETE (2014). "Emic understandings of Kumbh Mela pilgrimage experiences". En: *Annals of Tourism Research*. Recuperado de <https://doi.org/10.1016/J.ANALS.2014.08.001>
- CATEDRAL DE SANTIAGO (2018). *La Compostela*. Recuperado de <https://oficinadelperegrino.com/peregrinacion/la-compostela>
- COLLINS-KREINER, N. (2006). "Graves as Attractions: Pilgrimage-Tourism to Jewish Holy Graves in Israel". En: *Journal of Cultural Geography*. Recuperado de <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/08873630709478217>
- CONNOLLY, D. K. (1999). "Imagined Pilgrimage in the Itinerary Maps of Matthew Paris". En: *The Art Bulletin*, 81(4).



- CONSEJO EUROPEO DE RUTAS CULTURALES. (s.f.). *The Santiago de Compostela Pilgrim Routes*. Recuperado de <http://culture-routes.net/routes/the-santiago-de-compostela-pilgrim-routes>
- CORRAL, C. (2017). *La magia del Camino de Santiago II*. Recuperado de <http://tedxcibeles.com/la-magia-del-camino-de-santiago-ii/>
- COURTNEY, M. (2013). *Can Everyone Really Go On a Pilgrimage? Exploring The Accessible Range of Participation in Pilgrimage*. Recuperado de <https://www.afotc.org/pilgrim-resources/can-everyone-really-go-pilgrimage/>
- CUESTA, Ó. J., & GÓMEZ, A. (2013). “La presencia del pensamiento narrativo en la letra de las canciones”. En: *Poliantea*, IX (17).
- DALAI LAMA. (2004). *El corazón bondadoso*. Barcelona: Kairós.
- DIGANCE, J. (2006). “Religious and secular pilgrimage: journeys redolent with meaning”. En: D. J. TIMOTHY & D. O. OLSEN (editores). *Tourism, religion and spiritual journeys*. Londres y Nueva York: Routledge.
- DONAIRE, J. A. (2008). *Turisme cultural entre l'experiència i el ritual*. Bellcaire : Vitel·la.
- DUCH, L. (2010). *El Pelegrinatge com a viatge*. Barcelona : Claret.
- DUQUE, F. (2010). “El hipopótamo y la iglesia. Poesía de la devastación de la Tierra”. En: F. Díez de Velasco & P. Lanceros (editores). *Religión & Mito*. Madrid: Ediciones Pensamiento.
- ELUND, J. A., & ALLMARK, P. R. (2013). “Virtual travel and the pleasure peripheries. Case study of Second Life”. En: ANZCA (editor.), *ANZCA conference 2013 “Global Networks - Global divides”: Bridging new and traditional communication challenges*. Gold Coast: Australian and New Zealand Communication Association. Recuperado de <https://ro.ecu.edu.au/ecuworks2013/259>
- EUROPA PRESS (2014, June 16). “Turespaña realizó 134 actuaciones de promoción del Camino de Santiago durante 2012 y 2013”. *Europa Press*. Recuperado de <http://www.europapress.es/turismo/nacional/noticia-turespana-realizo-134-actuaciones-promocion-camino-santiago-2012-2013-20140616172656.html>
- FARO DE VIGO. (2016, July 18). “Xunta y Turespaña promocionan el Camino de Santiago en Pekín”. En: *Faro de Vigo*. Recuperado de <https://www.farodevigo.es/galicia/2016/07/18/xunta-turespana-promocionan-camino-santiago/1500223.html>
- HODGE, C. C., BOGHANI, A. (2013). *Pilgrim's Progress Themes*. Recuperado de <http://www.gradesaver.com/pilgrims-progress/study-guide/themes>



- HUXLEY, A. (1973). *Brave new world*. Harlow (Essex) : Longman.
- IRTP. (2017). *10th Annual International Religious Tourism and Pilgrimage (IRTP) Conference*. Recuperado de <https://irtp.co.uk/10th-annual-international-religious-tourism-and-pilgrimage-irtp-conference/>
- JACOBSEN, J. K. S. (2012). “Roaming Romantics: Solitude-seeking and Self-centredness in Scenic Sightseeing”. En: *Scandinavian Journal of Hospitality and Tourism*. Recuperado de <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/15022250410003475>
- KUIPER, B. (2012). Pilgrim’s Progress Progress: How a novel can affect an entire culture’s communication. *Faculty Work: Comprehensive List*, (185), 1–19. Recuperado de [https://digitalcollections.dordt.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1184&context=faculty\\_work](https://digitalcollections.dordt.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1184&context=faculty_work)
- KURMANALIYEVA, RYSBEKOVA, S., DUISSENBAYEVA, A., & IZMAILOV, I. (2014). Religious tourism as a sociocultural phenomenon of the present “The unique sense today is a universal value tomorrow. This is the way religions are treated and values are made.” *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, (143), 958–963.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1992). *Tristos tròpics* (2a ed.). Barcelona : Anagrama.
- MÄGO DE OZ. (2000). Finisterra. Madrid: Locomotive Music.
- MARISKALROCK. (2014). Vídeo de la entrevista a Mägo de Oz en nuestra radio. Recuperado de <https://mariskalrock.com/actualidad/video-de-la-entrevista-a-mago-de-oz-en-nuestra-radio/>
- MASMARTÍ I RECASENS, S. (2009). *Sant Pere de Rodes, lloc de pelegrinatge*. Barcelona : Generalitat de Catalunya. Departament d’Innovació, Universitats i Empresa.
- MUNRO, D., CARSPACKEN, L. M., & MCINTOSH, I. S. (2017). Introduction: Walking the World. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, 5(2), 1–4. Recuperado de <https://arrow.dit.ie/ijrtp/vol5/iss2/2>
- OBERHOLTZER, H. (2003). Pilgrimage in Literature of the Americas: Spiritualized Travel and Sacred Place. *Religion & Literature*, 35(2/3), 1–9. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/40059911>
- OFICINA DEL PEREGRINO. (2017). *Informe estadístico. Año 2016*. Santiago de Compostela. Recuperado de <https://oficinadelperegrino.com/wp-content/uploads/2016/02/peregrinaciones2016.pdf>



- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DEL TURISMO. (2007). Entender el turismo: Glosario Básico. Recuperado de <http://media.unwto.org/es/content/entender-el-turismo-glosario-basico>
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DEL TURISMO. (2017). *UNWTO Tourism Highlights: 2017 Edition*. Madrid. Recuperado de <https://www.e-unwto.org/doi/pdf/10.18111/9789284419029>
- ORWELL, G. (1979). *1984*. Barcelona : Destino.
- PARELLADA, J. E. (2017). Turisme i peregrinacions. Abadía de Montserrat: (Ponencia: 14 de febrero).
- SCOTT, J. S. (2011). Pilgrimage and literature. In R. P. B. Singh (Ed.), *Sacredscapes and Pilgrimage Systems* (1st ed., pp. 47–94). Nueva Delhi: Shubhi Publications.
- SHMOOP. (s.f.). The Pilgrim's Progress by John Bunyan. Recuperado de <https://www.shmoop.com/pilgrims-progress/themes.html>
- SOUND DIPLOMACY, PROCOLOMBIA. (2018). *White paper on music and tourism. Music is the new gastronomy*. Whitechapel. Recuperado de <https://www.sounddiplomacy.com/music-tourism-white-paper/>
- SPARKNOTES. (2017). The Pilgrim's Progress, John Bunyan. Themes. Recuperado de <http://www.sparknotes.com/lit/pilgrims/themes>
- TAVAKOLI, R., & MURA, P. (2014). "Journeys in Second Life" - Iranian Muslim women's behaviour in virtualtourist destinations. *Tourism Management*, (46), 398–407. Recuperado de <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1016/j.tourman.2014.07.015>
- TENNANT, S. (2010). *The 1918 Shikoku pilgrimage of Takamure Itsue. An English Translation of Musume Junreiki*. Bowen Island: Bowen Publishing.
- VIDAL-CASELLAS, D. (2018). Montserrat en el context turístic. Abadía de Montserrat: (Ponencia: 13 de febrero).
- ZAMIATIN, E. (1952). *We*. Nueva York: E.P. Dutton.





# Identidades, patrimonios y territorios: el caso de Malinalco según sus habitantes

Identity, heritage and territories:  
the case of Malinalco according to its inhabitants

**Anna María Fernández Poncela**

Universidad Autónoma Metropolitana

<https://orcid.org/0000-0003-3080-212X>

fpam1721@correo.xoc.uam.mx

Recibido: 27 de marzo de 2019.

Aprobado: 26 de noviembre de 2019.

## Resumen

Este texto presenta el patrimonio natural y cultural de Malinalco (Estado de México), así como la identidad territorial de sus habitantes. Se centra en percepciones, opiniones, valoraciones y actitudes de la población en torno a su pueblo. Los objetivos que se persiguen son dos: obtener la visión de sus habitantes sobre el lugar (lo que gusta y disgusta), la gente (lo que posee de único o especial), su caracterización y el sentimiento de vivir ahí. Y, en segundo lugar, la valoración de su patrimonio: las fiestas patronales (los chinelos y los concheros), los barrios y el centro, el exconvento y la zona arqueológica, los cerros y la naturaleza del entorno.

Para ello, se aplicó una encuesta sobre el tema entre la población con objeto de recabar, como se dijo, las percepciones y opiniones de los habitantes del pueblo. Muchas veces las cuestiones identitarias y patrimoniales se definen desde autoridades políticas o académicas. En esta ocasión esto se hace a través de la mirada y voz de la gente del lugar.

En casi todas las cuestiones solicitadas a lo largo de la encuesta, la población se muestra muy positiva y favorable con relación a su residencia. Se considera importante la identidad y los sentimientos positivos, así como, la valoración de su patrimonio. Es posible afirmar que existe un apego afectivo a la tierra y valoración de su identidad y patrimonio; sin embargo, dentro de cierta diversidad de opinión respecto a algunas cuestiones destaca el gusto de vivir ahí, el aprecio por su gente, el sentirse bien.

**Palabras clave:** identidad, patrimonio, territorio, percepciones, Malinalco.

## Abstract

This text presents the natural and cultural heritage of Malinalco (State of Mexico), as well as the territorial identity of its inhabitants. It focuses on the perceptions, opinions, ratings and attitudes of the population around their village. Two are the objectives being pursued, the view of its inhabitants on the site: what they like and dislike, people, what has unique or special, their characterization and the feeling of living there. Secondly, an assessment of its heritage: festivities, the chinelos and the concheros, neighborhoods and Center, the ex-convent and the archaeological, the hills and the nature of the environment.

Therefore applied a survey on the issue among the population, in order to obtain, as stated, the perceptions and opinions of the inhabitants of the village. Often question them identity and heritage are defined from political or academic authorities on this occasion this is done through the eyes and voice of the people of the place.

Almost all the issues requested throughout the survey, the population of the place shows very positive and favourable with regard to their place of residence. The identity is considered important and the feelings are positive, as well as the assessment of their heritage is also satisfactory. It is possible to say that there is a grounded emotional attachment and appreciation of their identity and heritage, and within some diversity of opinion on some issues, emphasizes the taste of living in the place, the appreciation for its people, feel good, happy and calm.

**Keywords:** identity, heritage, territory, perceptions, Malinalco.

## **Introducción**

En la actualidad, las identidades culturales se trastocan con la globalización. Si bien, estas son dinámicas en el tiempo y el espacio, son cuestiones que colaboran o inciden especialmente a ello. No obstante, tanto la globalización como las identidades, pueden considerarse como imaginadas (García Canclini, 2000) al mermar su fuerza en las ideas y sentimiento, las actitudes y los comportamientos de la gente. La pervivencia identitaria local permanece aún en lugares que también reciben la influencia de los medios de información y las nuevas tecnologías de la comunicación, así como la afluencia de visitantes (turistas) —de segunda residencia o temporales—. Aunado a esto el patrimonio también se transforma, en el sentido de ser reconvertido de su función simbólico-cultural a una valencia económica con su activación turística (Giménez, 2007) sin perder su función anterior.

Por lo cual, es importante conocer e indagar sobre los pensamientos y emociones que se suscitan en la población local de un destino turístico respecto a su propia localidad. Esto es, las percepciones y las opiniones en el sentido del valor subjetivo del espacio conocido y vivido (Vilá, 1983): la visión interna colectiva desde su propia perspectiva. De manera que, los cambios inevitables en el transcurso del tiempo provocan que las identidades permanezcan en la experiencia de los grupos humanos (Giménez, 2007). Y pese a las transformaciones territoriales, la influencia de los medios, la globalización de la cultura y los movimientos poblacionales territoriales, dejan los patrimonios pervivir y compaginar sus concepciones e intereses (Prats, 1997).

Dado la anterior, este texto presenta la visión de los habitantes de una localidad sobre su lugar de residencia, sus voces, miradas, percepciones, opiniones, valoraciones y sentimientos. En especial, se enfatiza en las ideas, creencias y actitudes hacia su patrimonio natural y cultural. Para ello, se parte de las siguientes preguntas que se responderán en el desarrollo del trabajo: ¿Cuáles son las percepciones y opiniones de la población sobre su lugar de residencia?, ¿qué les gusta?, ¿cómo se sienten viviendo ahí?, ¿cuáles son las características que destacan del lugar?, ¿cómo valoran a su patrimonio natural y cultural?

La identidad y el patrimonio (Prats, 1997) se definen como una construcción social (Giménez, 2007). La identidad colectiva implica acción, unidad y diferencia (Melluci citado por Giménez, 2007). Mientras que el patrimonio es la selección valorizada de la cultura de un grupo, su memoria colectiva y configuración identitaria (Ricoeur citado por Giménez, 2007). Por otro lado, el territorio es el resultado de la práctica del ser humano sobre el espacio (Zapiain, 2011), un lugar privilegiado para la actividad simbólica generadora de identidad y patrimonio cultural (Zapiain, 2011), que a su vez es creadora del involucramiento emocional



(Giménez, 2007) y sentimiento de pertenencia y afiliación con el entorno (Valera y Pol, 1994). Lo anterior, sustentará el estudio de caso presentado a continuación.

Malinalco pertenece al Estado de México y está en el suroeste de dicha entidad. Es famoso y conocido principalmente por su tradición cultural, arquitectura y pintura del exconvento colonial del siglo XVI, su bella naturaleza exuberante rodeada de cerros y su sitio arqueológico prehispánico. Según parece, su nombre ennáhuatl quiere decir “zacate del carbonero” o “hierba retorcida” (una planta) y “donde se adora a Malinalxóchitl” o “la flor de Malinalli” según diversas versiones. Estuvo poblado desde las etapas prehistóricas y posteriormente fue habitado por matlatzincas; en época mexica se constituyó en un importante centro ritual donde los guerreros águila y jaguar acudían a formarse. En la etapa colonial, en 1532 fue Alcaldía Mayor y en 1826 fue ratificado como Ayuntamiento (Enciclopedia de los Municipios de México, 2014; Sánchez Benítez, 2012).

La cabecera municipal, Malinalco, tiene una superficie de 217.99 km<sup>2</sup>, se encuentra a 65 km de Toluca (la capital del Estado de México) y a 95 km de la Ciudad de México, en el eje neovolcánico transversal de la Sierra Norte del estado de Morelos. Limita al norte con los municipios de Joquicingo y Ocuilan; al sur, con el municipio de Zumpahuacán y el estado de Morelos; al este, con el municipio de Ocuilan y el estado de Morelos; al oeste, con los municipios de Tenancingo y Zumpahuacán. Pertenecen a la región económica VI, Coatepec Harinas y ocupa el 0.83% del territorio estatal (Sánchez Benítez, 2012; Enciclopedia de los Municipios de México, 2014).

El municipio cuenta con aproximadamente 25,624 habitantes. Su densidad demográfica es de 124.48 habitantes/km<sup>2</sup>. Su cabecera municipal tiene 8,045 habitantes, se considera semirural (INEGI, 2011) y posee 48 localidades. Malinalco está formado por ocho barrios, tres pueblos, diecisiete localidades, once rancherías, dieciséis caseríos, una villa y un fraccionamiento. En su población actual se conjugan oriundos, avecindados, semaneros y turistas.

En cuanto a la cuestión socioeconómica se señala que “sigue siendo un municipio de vocación agrícola” (Sánchez Benítez, 2012:104). No obstante, el sector terciario –comercio y servicios– ha ido avanzando por sí y gracias al turismo, registrándose “una disminución progresiva en el porcentaje de población que se dedica a las actividades primarias” (Escobedo *et al.*, 2014:49). Asimismo, hay que añadir que hoy el analfabetismo es de 11.7%, la población que no tiene acceso a la salud es de 22.9%, la pobreza moderada es de 45.8% y la extrema de 20.2% (SEDESOL, 2013). De hecho, se trata de una localidad que ha sufrido diferentes cambios en los últimos años: desde conflictos políticos, hasta problemáticas migrantes, pasando por la reconfiguración de sus habitantes y el incremento notable del sector turístico en últimas fechas.





Vista de Malinalco y el exconvento desde la Zona arqueológica de Cuahutinchán (casa de las Águilas) o el popularmente conocido hoy como Cerro de los ídolos. Fuente personal

## **Método**

Con el objetivo de responder a las preguntas enunciadas y cumplir con los objetivos de esta investigación, se optó por el método cuantitativo y la técnica de investigación social aplicada: la encuesta. Esto porque se pretende tener una visión amplia de la población sobre temas abordados en este trabajo (identidad, patrimonio, percepciones, valoraciones y sentimientos). Se trata de recabar y comprender actitudes, opiniones, qué piensan y hacen las personas (Worcester, 1994), de forma amplia y representativa (Katz, 1987).

En concreto, la población estudiada y a quien se le aplicó la encuesta en agosto del año 2014 es mayor de edad –18 años y más- y residentes en la cabecera municipal, la cual cuenta con 8,045 habitantes según el censo realizado en 2010. Por lo que el tamaño de la muestra es de 192 personas, con un margen de error de  $\pm 6$  y un nivel de confianza de 90%. El perfil de las personas encuestadas está conformado por sexo y edad como cuotas. La mitad estuvo compuesta por hombres y la otra mitad por mujeres. Ambos grupos se dividieron en tres subgrupos etarios: de 18 a 34 años, de 35 a 49 y de 50 años o más (Cuadro 1). El cuestionario constó de 31 interrogantes, de los cuales nueve fueron de carácter abierto –con objeto de que la gente se exprese de la manera más libre que le sea posible– y que se cerraron con posterioridad para el análisis que se presenta en estas páginas.



**Cuadro 1.** Distribución de la muestra según sexo y edad (porcentajes)

|          | <b>Hombre</b> | <b>Mujer</b> | <b>Total</b> |
|----------|---------------|--------------|--------------|
| 18-34    | 15.63%        | 17.71%       | 33.33%       |
| 35-49    | 17.71%        | 15.63%       | 33.33%       |
| 50 o más | 16.67%        | 16.67%       | 33.33%       |
| Total    | 50.00%        | 50.00%       | 100.00%      |

## Resultados

### *Identidades territoriales*

La identidad está relacionada con “la idea que tenemos acerca de quiénes somos y quiénes son los otros, es decir, con la representación que tenemos de nosotros mismos en relación con los demás” (Giménez, 2007:60). Se trata de un proceso subjetivo de diferencia y autoasignación, una pertenencia social con atributos característicos. Según Touraine (1978) y de forma sucinta, la identidad es identificarse *con* y diferenciarse *de*. Más recientemente, Bauman (2005) la define como una conciencia de pertenencia o una ficción política, además de una narrativa.

El territorio se puede considerar como “un espacio de inscripción de la cultura” (Giménez, 2007: 125) y también se dice que es “un área de distribución de instituciones y prácticas culturales específicamente localizadas [...] rasgos culturales objetivados [...] pautas distintivas de comportamiento” (Giménez, 2007: 126), donde vive y se reproduce –material y simbólicamente– un grupo humano. Además de ser un “objeto de representación y de apego afectivo, y sobre todo como símbolo de pertenencia socio-territorial” (Giménez, 2007: 126), lo cual nos remite a las identidades territoriales. De igual forma, posee una definición política con relación al estado, al poder y cultura que integran a la naturaleza y a los habitantes (Ramírez y López Levi, 2015). El territorio tiene enfoques ecológicos, administrativos, políticos, sociales y culturales (Medina-Sansonet *al.*, 2014), en este caso se abordan los dos últimos.

Ahora, vamos a internarnos en la mirada social en torno a las identidades territoriales a través de los resultados de la encuesta. Un interrogante de la misma fue si les gustaba su pueblo, a lo cual la mayoría de la población consultada (86.46%) respondió de manera afirmativa y con el grado de “mucho”, “algo” (11.46%) y “nada” (2.08%). Con lo cual, la localidad agrada mucho a la mayoría de sus habitantes. Además de no mostrar diferencias importantes en este punto por sexo o edad, esto es, parece haber un consenso general (Cuadro 2). Lo cual tiene relación, con lo ya mencionado, sobre el sentimiento de pertenencia y afiliación con el entorno (Valera y Pol, 1994) y con el involucramiento emocional en la diferencia de identidad colectiva (Giménez, 1997).



**Cuadro 2.** ¿A usted le gusta Malinalco? (Porcentajes)

|              | Hombre        |               |               | Total         | Mujer         |               |               | Total         | Total          |
|--------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|----------------|
|              | 18-34         | 35-49         | 50 o más      |               | 18-34         | 35-49         | 50 o más      |               |                |
| Mucho        | 13.02%        | 16.67%        | 13.02%        | 42.71%        | 15.10%        | 14.06%        | 14.58%        | 43.75%        | 86.46%         |
| Algo         | 2.08%         | 1.04%         | 3.13%         | 6.25%         | 2.60%         | 1.04%         | 1.56%         | 5.21%         | 11.46%         |
| Nada         | 0.52%         | 0.00%         | 0.52%         | 1.04%         | 0.00%         | 0.52%         | 0.52%         | 1.04%         | 2.08%          |
| <b>Total</b> | <b>15.63%</b> | <b>17.71%</b> | <b>16.67%</b> | <b>50.00%</b> | <b>17.71%</b> | <b>15.63%</b> | <b>16.67%</b> | <b>50.00%</b> | <b>100.00%</b> |

Con objetivo de saber qué era lo que más gusta de la población se realizó una pregunta cualitativa y abierta –cerrada a *posteriori*–, siendo que lo que más gusta es todo (20.31%): el clima (19.27%), la gente (15.63%) y la naturaleza (14.06%) (Cuadro 3). Aquí se observa la mirada de cuestiones que agradan de muy diversa índole, las cuales destacan el entorno natural y su clima, así como el medio sociocultural con su gente, quienes respondieron que todo les gusta. Es decir, que existe un sentido del lugar (Zapiain, 2011) que se expresa satisfactoriamente.

**Cuadro 3.** En una palabra ¿Qué es lo que más le gusta de Malinalco?

(Pregunta abierta cualitativa que se cerró a *posteriori*, se reagruparon las palabras obtenidas según campos semánticos)

|                                                                                                                 | Totales    | Porcentajes    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|----------------|
| Todo/lo que tiene                                                                                               | 39         | 20.31%         |
| Clima/el clima                                                                                                  | 37         | 19.27%         |
| Calidez de la gente/cálido/estilo de vida/gente/la gente/sencillez/su gente/tranquilidad                        | 30         | 15.63%         |
| Agua/aire/ambiente/balnearios/campo/cultivos/energía/la vegetación/las montañas/los cerros/naturaleza           | 27         | 14.06%         |
| Artesanías/costumbres/cultura/fiestas/historia/sus culturas/ sus tradiciones                                    | 18         | 9.38%          |
| Arqueología/calles/convento/estilo arquitectónico/zona arqueológica/pirámides/pinturas de las parroquias/ruinas | 16         | 8.33%          |
| Belleza natural/paisajes                                                                                        | 5          | 2.60%          |
| Comida/fruta/gastronomía/la comida                                                                              | 5          | 2.60%          |
| Nada/no sabe                                                                                                    | 4          | 2.08%          |
| Atractivos turísticos/lugares para visitar                                                                      | 3          | 1.56%          |
| Encanto/místico/su magia                                                                                        | 3          | 1.56%          |
| Pueblo/vender en el pueblo/la zona                                                                              | 3          | 1.56%          |
| Servicios que tiene/facilidades                                                                                 | 2          | 1.04%          |
| <b>Total</b>                                                                                                    | <b>192</b> | <b>100.00%</b> |





Atrio del exconvento agustino del siglo XVI hoy parte de la parroquia del Divino Salvador en el centro histórico de Malinalco. Fuente personal

Por otra parte, y con la finalidad de conocer la contraparte o lo que más disgusta, también se aplicó dicha pregunta (Cuadro 4) en la encuesta y el resultado es la delincuencia y adicciones, todo lo cual causa inseguridad y violencia (38.02%). Si bien, en segundo lugar y a cierta distancia (19.27%), se afirmó que nada, que no hay nada que no guste. Se reafirma la interrogante anterior en el sentido de que todo gusta; no obstante, sí aparecen problemas sociales, en especial lo relacionado con la inseguridad, drogadicción y delincuencia en los últimos años.



**Cuadro 4.** En una palabra ¿Qué es lo que más le disgusta o molesta de Malinalco?  
(Interrogante cualitativo abierto que se cerró con posterioridad, reordenando semánticamente los vocablos obtenidos)

|                                                                                                                                                                                           | Totales    | Porcentajes    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|----------------|
| Adicciones/bandas de vagos/delincuencia/<br>delincuentes/inseguridad/no hay respeto/no hay seguridad/<br>pandillas/vandalismo/violencia/violencia desatada/<br>que han introducido drogas | 73         | 38.02%         |
| Nada/no sabe/no contestó                                                                                                                                                                  | 37         | 19.27%         |
| Acciones del presidente/autoridades/Ayuntamiento/<br>crecimiento sin orden/desorden/falta de autoridad/<br>gobierno/la política/policías                                                  | 22         | 11.46%         |
| Agresividad de San Martín/broncas entre barrios/<br>conflictos/los pleitos/los problemas/<br>problemas entre barrios/que haya problemas/<br>San Martín es desagradable/uno de los barrios | 12         | 6.25%          |
| Colonización de gente de afuera/la gente que viene/<br>personas descuidadas/personas prepotentes/<br>que exploten a Malinalco/turistas/vengan extranjeros/<br>venta de terrenos           | 9          | 4.69%          |
| Basura/falta de botes de basura/suciedad                                                                                                                                                  | 8          | 4.17%          |
| Algunas acciones de los jóvenes/descontrol de grupos sociales/<br>juventud alocada/<br>jóvenes que no conocen sus tradiciones/<br>que maleen a la juventud                                | 6          | 3.13%          |
| Calles apretadas/empedrado/el piso/la zona/<br>no hay señalamientos                                                                                                                       | 5          | 2.60%          |
| Los perros/perros callejeros                                                                                                                                                              | 4          | 2.08%          |
| Caro/comerciantes/los servicios                                                                                                                                                           | 3          | 1.56%          |
| No hay fuente laboral/que no hay trabajo                                                                                                                                                  | 3          | 1.56%          |
| Ruido de los camiones/tráfico/transporte                                                                                                                                                  | 3          | 1.56%          |
| Todo                                                                                                                                                                                      | 2          | 1.04%          |
| El otoño                                                                                                                                                                                  | 2          | 1.04%          |
| Calor/clima                                                                                                                                                                               | 2          | 1.04%          |
| Indiferencia                                                                                                                                                                              | 1          | 0.52%          |
| <b>Total</b>                                                                                                                                                                              | <b>192</b> | <b>100.00%</b> |

La gente es vista, percibida y apreciada de manera positiva (85.42%) al ser calificada de accesible, acogedora, agradable, alegre, amable, amigable, entre otras características. Todas en la misma dirección o tendencia semántica de buena gente, cálida, hospitalaria, servicial y sincera (Cuadro 5). Esto apareció en la pregunta ya revisada sobre lo que más gusta de manera espontánea y notable. Parte de la identidad es la reconocimiento con el otro (Touraine, 1978) y con el grupo propio



(Valera y Pol, 1994), la experiencia social (Giménez, 2007) y el aprecio de las cualidades del endogrupo (Tajfel, 1974).

**Cuadro 5.** En una palabra diga la gente de Malinalco es  
(Pregunta cualitativa reordenada según campos semánticos)

|                                                                                                                                                                                | Totales    | Porcentajes    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|----------------|
| Accesible/acogedora/agradable/alegre/<br>amable/amigable/armoniosa/<br>buenas personas/bien/buena onda/<br>cálida/calmada/cordial/de ley/desinteresada/franca/generosa/        | 164        | 85.42%         |
| gentil/hermosa/hogareña/honesta/<br>hospitalaria/humilde/linda/noble/pacífica/<br>respetable/sencilla/servicial/sincera/<br>sociable/solidaria/trabajadora/<br>tranquila/unida |            |                |
| De todo/hay de todo/regular/todo/variable                                                                                                                                      | 16         | 8.33%          |
| Alzada/cerrada/chismosa/desconfiada/<br>dividida/mala/no hace nada para progresar                                                                                              | 7          | 3.65%          |
| Otros                                                                                                                                                                          | 5          | 2.60%          |
| <b>Total</b>                                                                                                                                                                   | <b>192</b> | <b>100.00%</b> |

Otros asuntos relacionados con cuestiones identitarias y también patrimoniales es lo que hace único y especial a Malinalco. Ahí las respuestas se dividieron entre la zona arqueológica (17.19%), las artesanías, costumbres, fiestas y tradiciones (15.63%), el clima (13.02%), la gente (11.98%) y la naturaleza circundante (11.46%) (Cuadro 6). Todo esto es también un listado, como decimos, de su patrimonio cultural y natural que según la perspectiva de la población y su consideración es la valoración de la cultura de un grupo, lo vivido, reconocido y compartido (Ricoeur citado por Giménez, 2007), remarcar cómo sobresale el pasado histórico de las antiguas culturas a través de nombrar la identidad originaria con la zona arqueológica y a la cultura actual a través de artesanías, tradiciones, costumbres fiestas y la gente. La historia pasada y presente, terminan por ser parte del patrimonio de cohesión social, identidad histórico-cultural y la vivencia sociocultural (Prats, 1997; Giménez, 2007). Por otra parte, en esta misma pregunta, aunque no de forma tan numerosa (cuantitativamente hablando), se apuntan los atractivos turísticos que es la valencia económica patrimonial (Giménez, 2007) o el patrimonio reactivado como recurso turístico (Prats, 1997).



**Cuadro 6.** En una palabra ¿Según usted qué es lo que hace único y especial a Malinalco? (Interrogante de carácter cualitativo reordenado por campos semánticos)

|                                                                                                                                           | Totales    | Porcentajes    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|----------------|
| Antigüedad/arqueología/ruinas/pirámides/<br>zona arqueológica                                                                             | 33         | 17.19%         |
| Artesanal/artesanías/costumbres/cultura/fiestas/<br>fiestas patronales/historia/multiculturalismo/<br>sus raíces/tradiciones              | 30         | 15.63%         |
| Clima                                                                                                                                     | 25         | 13.02%         |
| Atención/convivencia/gente cálida/pueblo/recibir a la gente/su<br>gente/trato a la gente                                                  | 23         | 11.98%         |
| Ambiente/cerros/energía/montañas/naturaleza/<br>tierra fértil/vegetación                                                                  | 22         | 11.46%         |
| Atractivos/atractivos turísticos/centros turísticos/encanto/ geo-<br>grafía/lugares mágicos/<br>paisajes/Pueblo Mágico/sus sitios/turismo | 14         | 7.29%          |
| Nada/no sabe/no contestó                                                                                                                  | 9          | 4.69%          |
| Arquitectura/calles/convento/iglesias/<br>templo Agustino/templos                                                                         | 8          | 4.17%          |
| Otros                                                                                                                                     | 6          | 3.13%          |
| Agricultura/comercio/ubicación/venta                                                                                                      | 5          | 2.60%          |
| Comida/truchas                                                                                                                            | 5          | 2.60%          |
| Tranquilidad                                                                                                                              | 5          | 2.60%          |
| Todo                                                                                                                                      | 4          | 2.08%          |
| Belleza/belleza natural/muy bonito                                                                                                        | 3          | 1.56%          |
| <b>Total</b>                                                                                                                              | <b>192</b> | <b>100.00%</b> |



Construcción monolítica del Centro ceremonial de Cuauhtichan (Casa de las Águilas). Fuente personal



Hago aquí un pequeño alto para informar que Malinalco forma parte de dos proyectos turísticos: uno estatal “*Pueblos con Encanto*” y otro federal “*Pueblos Mágicos*”, parte de la política turística gubernamental (Fernández, 1996). Por otro lado, aunque el turismo es de larga data parece ir en aumento en los últimos años, tanto ocasional (Fernández, 2018) como el residencial (Ramírez *et al.*, 2017), sin embargo, atestiguar la mirada favorable hacia el turismo y sin desconocer el señalamiento de los obstáculos negativos sobre el mismo (Fernández, 2018), cuestiones que no se abordan en estas páginas por haber constituido otras investigaciones y publicaciones anteriores.

Retomando el tema de interés en este trabajo, la identidad se vincula con la pertenencia y el apego (Valera y Pol, 1994; Giménez, 2007). Se interrogó a la gente sobre sus sentimientos de vivir en el lugar: primero, de manera abierta y luego con pregunta cerrada. Para el primer caso los resultados iban en la dirección de “sentirse bien”, “a gusto”, “bendecidos”, “seguros” y “satisfechos” (61.46%); en segundo lugar, “contentos” y “alegres” (25%) (Cuadro 7). Todo esto en correlación con el primer interrogante presentado. Sobresale la aceptación y satisfacción de vivir en Malinalco, además de la alegría que produce, sin olvidar la tranquilidad pese a algún temor expresado.

**Cuadro 7.** En una palabra ¿Cómo se siente viviendo en Malinalco?  
(Pregunta abierta reordenada semánticamente)

|                                                                                                      | Totales    | Porcentajes    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|----------------|
| A gusto/bendecido(a)/bien/conforme/<br>muy bien/sana/satisfecho/segura                               | 118        | 61.46%         |
| Alegre/bien contento(a)/contento(a)/<br>de lo mejor/feliz/genial/súper                               | 48         | 25.00%         |
| Tranquilo/a                                                                                          | 17         | 8.85%          |
| Con temor/deprimido/inseguro(a)/mal/<br>no me siento a gusto/no me siento bien/<br>un poco insegura/ | 9          | 4.69%          |
| <b>Total</b>                                                                                         | <b>192</b> | <b>100.00%</b> |

El cuadro 8 presenta las emociones básicas, de las que la alegría fue la elegida en primer lugar (49.48%) y en segundo la tranquilidad (36.46%). Lo señalado ya apareció en el interrogante presentado con anterioridad. Solo cabe mencionar que otros estudios muestran la tranquilidad como una emoción, la cual es una pieza clave del atractivo turístico malinalquense (Fernández, 2016). A la vez, debemos recordar la importancia de las emociones en la configuración identitaria, algo ya señalado en este texto. Por último, hay que añadir que en un comparativo por sexo, la alegría fue más mencionada por la población masculina y el miedo, por las mujeres.



**Cuadro 8.** Elija un sentimiento que le despierte el vivir en Malinalco (porcentaje)

|              | Hombre        |               |               | Total         | Mujer         |               |               | Total         | Total          |
|--------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|----------------|
|              | 18-34         | 35-49         | 50 o más      |               | 18-34         | 35-49         | 50 o más      |               |                |
| Alegría      | 6.25%         | 12.50%        | 8.85%         | 27.60%        | 7.81%         | 7.29%         | 6.77%         | 21.88%        | 49.48%         |
| Enojo        | 0.00%         | 0.52%         | 1.04%         | 1.56%         | 0.00%         | 1.56%         | 0.00%         | 1.56%         | 3.13%          |
| Miedo        | 0.00%         | 0.00%         | 0.52%         | 0.52%         | 2.08%         | 0.00%         | 3.13%         | 5.21%         | 5.73%          |
| Tranquilidad | 8.85%         | 3.65%         | 6.25%         | 18.75%        | 6.77%         | 5.73%         | 5.21%         | 17.71%        | 36.46%         |
| Tristeza     | 0.52%         | 0.52%         | 0.00%         | 1.04%         | 0.52%         | 0.52%         | 0.00%         | 1.04%         | 2.08%          |
| Todo         | 0.00%         | 0.52%         | 0.00%         | 0.52%         | 0.52%         | 0.00%         | 1.04%         | 1.56%         | 2.08%          |
| Otro         | 0.00%         | 0.00%         | 0.00%         | 0.00%         | 0.00%         | 0.52%         | 0.52%         | 1.04%         | 1.04%          |
| <b>Total</b> | <b>15.63%</b> | <b>17.71%</b> | <b>16.67%</b> | <b>50.00%</b> | <b>17.71%</b> | <b>15.63%</b> | <b>16.67%</b> | <b>50.00%</b> | <b>100.00%</b> |

Otro cuestionamiento abierto fue solicitar las tres principales características de Malinalco. Ahí sí hubo una gran diversificación de respuestas (Cuadro 9), desde las pirámides y su zona arqueológica (10.94%) hasta la naturaleza, la vegetación y los cerros (10.42%). Un patrimonio natural y cultural, conocido y reconocido, que al parecer todo mundo tiene presente parte de su memoria colectiva y su configuración identitaria (Giménez, 2007). Un patrimonio también admirado y valorado por el turismo (Fernández, 2016), ya que el patrimonio tiene hoy varias aristas y actores en juego (Prats, 1997).

**Cuadro 9.** Diga tres características de Malinalco

(Se reagruparon el total de respuestas: 192 personas encuestadas por tres respuestas dadas por cada una de ellas y el resultado total (576) se ordenó por campos semánticos)

|                                                                                                                                                                                                                           | Totales | Porcentajes |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|-------------|
| Ancestros/antiguo/arqueología/pirámides/ruinas/zona arqueológica                                                                                                                                                          | 63      | 10.94%      |
| Aire puro/campo/cerros/cosas naturales/energía/fauna/flora/natural/naturaleza/plantas/rico en flora/tierra fértil/vegetación                                                                                              | 60      | 10.42%      |
| Agradable clima/buen clima/clima/húmedo-tropical/templado                                                                                                                                                                 | 55      | 9.55%       |
| Buena comida/comida/comida orgánica/comida sabrosa/el vivero de truchas/frutas/gastronomía/las nieves/pan rico/se come rico/truchas                                                                                       | 50      | 8.68%       |
| Bienestar/pacífico/pasivo/paz/protector/seguro/tranquilidad                                                                                                                                                               | 48      | 8.33%       |
| Artesanías/artesanal/costumbres/cultura/el arte/fiestas/historia/la casa de la cultura/museos/tradiciones/mestizaje/multiculturalismo/pintoresco/pinturas/popular/rústico/sus raíces/religión/tradicional/tradicionalista | 42      | 7.29%       |
| Belleza/bello/bonito/encanto/lindo/mágico/muy bonito                                                                                                                                                                      | 38      | 6.60%       |
| Calidad de la gente/gente/gente amable/gente buena/gente cálida/gente fraternal/población/poblado                                                                                                                         | 36      | 6.25%       |
| Arquitectura/calles/Centro/colonial/convento/Ex convento/iglesias/parroquias/plaza/santuarios                                                                                                                             | 35      | 6.08%       |



|                                                                                                                                                       |            |                |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|----------------|
| No sabe/no contestó                                                                                                                                   | 33         | 5.73%          |
| Acogedor/agradable/ambiente de armonía/amigable/<br>amistoso/amoroso/armonía/cálido/confianza/confortable/<br>cordialidad/hogareño/sencillo/solidario | 27         | 4.69%          |
| Actividades/atractivos/autenticidad/alegría/conocido/<br>es Pueblo Mágico/especial/feliz/original/reconocido/único                                    | 16         | 2.78%          |
| Agua/abundantes manantiales/bastante agua/balnearios/<br>los arroyos/manantiales/mucha agua/zona acuática                                             | 13         | 2.26%          |
| Espacio/geografía/lugares/lugares desconocidos/<br>lugares para visitar/lugares que conocer/lugares turísticos/paisa-<br>jes                          | 11         | 1.91%          |
| Abandonado/descuidado/era tranquilo/falta de seguridad/<br>inseguridad/necesidad de ayuda/pandillas/<br>poco inseguro/se acabó la tranquilidad        | 9          | 1.56%          |
| Otros                                                                                                                                                 | 9          | 1.56%          |
| Bien/bueno/está bien/está padre/me gusta                                                                                                              | 6          | 1.04%          |
| Turismo/turístico                                                                                                                                     | 6          | 1.04%          |
| Agricultura/huertas/maicero/siembras                                                                                                                  | 5          | 0.87%          |
| Pueblo/pueblo alegre/pueblo influyente/pueblo trabajador                                                                                              | 5          | 0.87%          |
| Comercio/mercado/plaza de los miércoles                                                                                                               | 3          | 0.52%          |
| Aburrido/triste                                                                                                                                       | 2          | 0.35%          |
| Aumento de precios/mala economía                                                                                                                      | 2          | 0.35%          |
| Mi casa/familia                                                                                                                                       | 2          | 0.35%          |
| <b>Total</b>                                                                                                                                          | <b>576</b> | <b>100.00%</b> |

Por supuesto, al ser un interrogante abierto además de las cuestiones patrimoniales aparecen adjetivos calificativos y valoraciones, siempre y en todo momento en el sentido positivo y favorable. Estos refuerzan lo ya dicho del apego al lugar y su valoración mayoritariamente satisfactoria.

### ***Territorios patrimoniales***

La noción de patrimonio se ha ampliado en las últimas fechas, aunando a la diversidad cultural y el desarrollo sostenible. En la actualidad es también una mercancía creada para el consumo (Nivón, 2010). Sin embargo, sigue ligado a los procesos de identidad, según Prats (1997: 13) “se produce en una situación de tensión entre la razón y el sentimiento, entre la reflexión y la vivencia”. Acto seguido es definido con lo que no es: no existe en la naturaleza, no es algo dado. No es un fenómeno universal, pues no tiene lugar en todas las sociedades ni en todos los periodos históricos. Luego se centra en lo que sí es, un artificio ideado por alguien con algún fin, en algún tiempo y espacio, y con cierto consensodinámico y cambiante. El patrimonio territorial es expresión natural –añadimos a la anterior definición- y cultural. Recurso sobre un territorio, un producto social



con valores, afectos, identidad y arraigo, entre otras cosas. Tiene una dimensión simbólica y material, depende de factores ecológicos, sociales, económicos, culturales, escénicos y afectivos. Por supuesto, teniendo en cuenta el patrimonio tangible e intangible (Arizpe, 2011). Todo esto ya antes mencionado,interrogan gustos por y características de la localidad.

Para este punto se indagó en la encuesta sobre la percepción y valoración de varios aspectos patrimoniales, naturales y culturales, tangibles e intangibles, ya que sabiendo la importancia de todos ellos, lo que se persigue en la comparación es conocer cuál era el más apreciado por la población malinalquense. Un primer aspecto fue contrastar el patrimonio cultural –a través de las fiestas patronales(18.75%), - y el natural, en comparación conla naturaleza, la cual apareció elegida como más valiosa (53.65%). Sin embargo, el 27.60 apuntó a ambas cosas como valiosas (Cuadro 10). De hecho, son dos aspectos que gustan (Cuadro 3), que hacen único y especial a Malinalco (Cuadro 6) y parte de sus características principales (Cuadro 9), como ya se vio en su momento.

**Cuadro 10.** Lo más valioso del lugar: fiestas patronales o la naturaleza del lugar (porcentajes)

|                         | Hombre        |               |               | Total         | Mujer         |               |               | Total         | Total          |
|-------------------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|----------------|
|                         | 18-34         | 35-49         | 50 o más      |               | 18-34         | 35-49         | 50 o más      |               |                |
| Fiestas patronales      | 1.56%         | 5.21%         | 2.08%         | 8.85%         | 2.60%         | 3.13%         | 4.17%         | 9.90%         | 18.75%         |
| La naturaleza del lugar | 9.90%         | 8.33%         | 7.81%         | 26.04%        | 10.42%        | 8.33%         | 8.85%         | 27.60%        | 53.65%         |
| Ambas                   | 4.17%         | 4.17%         | 6.77%         | 15.10%        | 4.69%         | 4.17%         | 3.65%         | 12.50%        | 27.60%         |
| <b>Total</b>            | <b>15.63%</b> | <b>17.71%</b> | <b>16.67%</b> | <b>50.00%</b> | <b>17.71%</b> | <b>15.63%</b> | <b>16.67%</b> | <b>50.00%</b> | <b>100.00%</b> |

**Cuadro 11.** Lo más valiosos del lugar: el convento o la zona arqueológica (porcentajes)

|                      | Hombre        |               |               | Total         | Mujer         |               |               | Total         | Total          |
|----------------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|----------------|
|                      | 18-34         | 35-49         | 50 o más      |               | 18-34         | 35-49         | 50 o más      |               |                |
| El convento          | 3.65%         | 5.73%         | 5.73%         | 15.10%        | 3.13%         | 7.81%         | 7.29%         | 18.23%        | 33.33%         |
| La zona arqueológica | 6.25%         | 7.29%         | 4.17%         | 17.71%        | 8.85%         | 1.56%         | 1.56%         | 11.98%        | 29.69%         |
| Ambas                | 5.73%         | 4.69%         | 6.77%         | 17.19%        | 5.73%         | 6.25%         | 7.29%         | 19.27%        | 36.46%         |
| No contestó          | 0.00%         | 0.00%         | 0.00%         | 0.00%         | 0.00%         | 0.00%         | 0.52%         | 0.52%         | 0.52%          |
| <b>Total</b>         | <b>15.63%</b> | <b>17.71%</b> | <b>16.67%</b> | <b>50.00%</b> | <b>17.71%</b> | <b>15.63%</b> | <b>16.67%</b> | <b>50.00%</b> | <b>100.00%</b> |





Paisaje natural de los cerros que rodean la población de Malinalco. Fuente personal

Otra cuestión sobre la que se interrogó fue la comparación entre el exconvento y la zona arqueológica, la respuesta aquí más numerosa (36.46%), seguida del edificio religioso colonial (33.33%) y finalmente el centro ceremonial azteca (29.69%) (Cuadro 11): dos baluartes de patrimonio histórico-cultural, tangible arquitectónico y simbólico del lugar, apreciado por locales y visitantes. Las dos construcciones también ya aparecieron espontáneamente en respuestas anteriores. Símbolos emblemáticos significativos para la localidad, construcciones identitarias de pasados presentizados e idealizados, toda vez que arquitectura monumental como recurso turístico porque son parte de la activación turística, las motivaciones, memorias, auténtico, típico y único, constitutivo sobresaliente del turismo de la experiencia y la emoción en nuestros días y en Malinalco (Fernández, 2016).





Detalle de los murales del atrio del exconvento agustino del siglo XVI.

Una tercera cuestión sobre este tema fue la comparación entre dos danzas típicas del pueblo. La mayoría prefirió los chinelos (62.50%) a los concheros (13.54%) de manera notable (Cuadro 12). Ambas manifestaciones musicales y dancísticas son patrimonio inmaterial, parte de ritualidades ancestrales, recreadas en la contemporaneidad en varios lugares de la geografía mexicana toda vez que consustanciales de la identidad y la cultura malinalquense, de la experiencia y reproducción de la colectividad social del lugar, parte del patrimonio, como memoria colectiva, recreación identitaria cultural, afectiva y simbólica (Valera y Pol, 1994; Giménez, 2007; Zapiain, 2011).

**Cuadro 12.** Lo más valiosos del lugar: los chinelos o los concheros (porcentajes)

|               | Hombre |       |          | Total  | Mujer  |        |          | Total  | Total  |
|---------------|--------|-------|----------|--------|--------|--------|----------|--------|--------|
|               | 18-34  | 35-49 | 50 o más |        | 18-34  | 35-49  | 50 o más |        |        |
| Los chinelos  | 9.90%  | 9.90% | 7.81%    | 27.60% | 14.06% | 11.46% | 9.38%    | 34.90% | 62.50% |
| Los concheros | 2.60%  | 1.56% | 4.17%    | 8.33%  | 2.60%  | 2.08%  | 0.52%    | 5.21%  | 13.54% |
| Ambas         | 2.08%  | 3.65% | 1.56%    | 7.29%  | 0.00%  | 0.00%  | 2.08%    | 2.08%  | 9.38%  |
| Ninguna       | 1.04%  | 2.08% | 2.08%    | 5.21%  | 0.00%  | 1.56%  | 2.08%    | 3.65%  | 8.85%  |
| Los panaderos | 0.00%  | 0.00% | 0.00%    | 0.00%  | 0.00%  | 0.00%  | 0.52%    | 0.52%  | 0.52%  |



|                              |               |               |               |               |               |               |               |               |                |
|------------------------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|----------------|
| No sabe/<br>No con-<br>testó | 0.00%         | 0.52%         | 1.04%         | 1.56%         | 1.04%         | 0.52%         | 2.08%         | 3.65%         | 5.21%          |
| <b>Total</b>                 | <b>15.63%</b> | <b>17.71%</b> | <b>16.67%</b> | <b>50.00%</b> | <b>17.71%</b> | <b>15.63%</b> | <b>16.67%</b> | <b>50.00%</b> | <b>100.00%</b> |

Finalmente, se interrogó acerca de lo valioso de los barrios o el centro, siendo este último el más señalado (45.83%) que los primeros (36.46%); sin embargo, hubo también quien respondió que ambos son igual de valiosos (17.19%) (Cuadro 13). Por supuesto, se interrogó a personas de todos los barrios, pero es claro que el centro es emblema simbólico del lugar debido a que en él se realizan fiestas patronales, se celebran las ceremonias cívicas y los discursos políticos, la presencia de la iglesia, el mercado y la presidencia municipal. Así, el centro histórico es tangible y monumental, intangible e inmaterial, cultural y religioso, comercial y político, además de patrimonial y turístico. Todo ello como otros centros históricos del país y de otras latitudes (Fernández, 2010).

**Cuadro 13.** Lo más valioso del lugar: los barrios o el centro (porcentajes)

|                  | <b>Hombre</b> |               |               | <b>Total</b>  | <b>Mujer</b>  |               |               | <b>Total</b>  | <b>Total</b>   |
|------------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|----------------|
|                  | 18-34         | 35-49         | 50 o<br>más   |               | 18-34         | 35-49         | 50 o<br>más   |               |                |
| El cen-<br>tro   | 4.69%         | 7.81%         | 7.29%         | 19.79%        | 10.94%        | 8.33%         | 6.77%         | 26.04%        | 45.83%         |
| Los ba-<br>rrios | 8.85%         | 7.29%         | 5.73%         | 21.88%        | 4.69%         | 5.21%         | 4.69%         | 14.58%        | 36.46%         |
| Ambas            | 2.08%         | 2.60%         | 3.13%         | 7.81%         | 2.08%         | 2.08%         | 5.21%         | 9.38%         | 17.19%         |
| No con-<br>testó | 0.00%         | 0.00%         | 0.52%         | 0.52%         | 0.00%         | 0.00%         | 0.00%         | 0.00%         | 0.52%          |
| <b>Total</b>     | <b>15.63%</b> | <b>17.71%</b> | <b>16.67%</b> | <b>50.00%</b> | <b>17.71%</b> | <b>15.63%</b> | <b>16.67%</b> | <b>50.00%</b> | <b>100.00%</b> |

Parece difícil seleccionar lo más valorado porque todo o muchos elementos parecen ser apreciados por la población, que parece orgullosa y satisfecha de su lugar de origen y residencia. Seguramente esto es parte de la autoafirmación colectiva como grupo que se autoatribuye lo positivo y cuestiones que lo unifican y favorecen (Tajfel, 1974).

## Conclusiones

Iniciábamos este artículo diciendo que, pese a los aires de globalización en la sociedad contemporánea, las transformaciones territoriales, patrimoniales e identitarias persisten de manera notable en muchos lugares a pesar de los cambios que ha habido o se estén llevando a cabo. En el caso de Malinalco, que es una localidad que recibe cada vez más turismo (Fernández, 2018), la población reitera a través de la encuesta aplicada, mostrada y analizada a lo largo de estas páginas, su satisfacción de residir en el lugar, su gusto y valoración positiva de la



localidad. La misma población que también parece sentir satisfacción con relación al turismo sin desconocer las problemáticas que este conlleva (Fernández, 2018). Queda claro el apego afectivo a la tierra, (Giménez, 2007), la valoración positiva de la identidad y la pertenencia (Valero y Pol, 1994), así como las diversas miradas favorables sobre las características del lugar y valoraciones del patrimonio natural y cultural (Prats, 1997). Un territorio aprehendido con significaciones (Ramírez y López Levi, 2015) que agrada e incluso alegra ante un mundo de negatividad aparente que es “bienvenido”.

Se remarca con ello que, pese a la globalización y los cambios en las identidades (García Canclini, 2000) y las transformaciones territoriales y patrimoniales cuando hay lugares que se convierten en recurso y mercancía para el consumo turístico (Prats, 1997; Nivón, 2010), como es el caso estudiado (Fernández, 2016; Ramírez *et al.*, 2017), permanece el sentido de identidad valorada y patrimonio apreciado por la población que lo habita, producto seguramente de la concepción positiva del grupo propio (Tajfel, 1974) y el apego al lugar (Giménez, 2007). Es más, algunos nuevos habitantes o avecindados se han integrado y parecen dispuestos a colaborar en la conservación patrimonial (Ledesma, 2008). Y es que como Raymundo Mier (2005) señala, en Malinalco se da la obstinación de la memoria y la congregación de los tiempos en el sentido que la reproducción de fiestas y tradiciones, se mantiene y al parecer se mantendrá. Queda todavía la mirada nostálgica y cautivadora de Schneider (1989) sobre el lugar, describiendo casas de adobe, manantiales vírgenes, hermosa vegetación y la placidez de una sola cantina, pulquería y fonda, subrayando lo idílico y lo tradicional dentro de una imagen de lo popular sosegado y soñado—como fue hace ya unos cuantos años—.

Queda también la visión actual, todavía bonita y cautivadora, que pese a los cambios, las problemáticas socioeconómicas y políticas (Escobedo *et al.*, 2014) y la invasión turística (Ramírez *et al.*, 2017) permanece un patrimonio cultural potente y un medio ecológico complaciente que contribuye a lo ya dicho de la identidad cultural (Muñoz, 2011). Añadimos aquí: el apego al lugar, el amor al terruño y el vínculo con el entorno (Valera y Pol, 1974).

Con el fin de responder a las preguntas y los objetivos de investigación que en un principio se formularon, es posible decir que las percepciones y opiniones de las personas que viven en Malinalco son mayoritariamente favorables al pueblo donde habitan y conviven, (el 86.46% señala que le gusta mucho vivir en el lugar). Concretado a lo que les gusta, es todo: el clima, la gente, etcétera. Empero, lo que más disgusta es la inseguridad. Además, aprecia a la gente por varias razones, esto es, la valora y quiere (85.42%), de nuevo en el endogrupo presente (Tajfel, 1974).



Valora también su patrimonio cultural y natural (Muñoz, 2011), con diversos grados de evaluación, pero en general, todo es calificado positivamente conociendo, reconociendo y valorando su propio patrimonio. El cual es parte de su construcción identitaria, territorial, imaginaria, cultural, personal y social. Se sienten bien e incluso alegres habitando este lugar. Varias preguntas perseguían la selección de lo más valorado de su patrimonio medio ambiental –naturaleza y cultura-, y como resultado parece ser que ambos son importantes, aunque quizás la naturaleza apareció como algo más favorecida. En cuanto a las dos construcciones arquitectónicas más destacadas, el exconvento y la zona arqueológica, no parece haber diferencias ambas son valiosas, pasado indígena y colonial se trenzan en el imaginario social ancestral, idílico e ideal. En las danzas sí hay preferencia de los chinelos sobre los concheros. Y finalmente, el centro de la localidad parece algo más valorado que los barrios de la misma. Es el centro geográfico simbólico, donde se encuentran los poderes político y religioso, la plaza, la casa de cultura, el gobierno político-administrativo y el mercado (lugar de festividades populares y ceremonias cívicas), las fiestas patronales y las ferias comerciales, los paseos dominicales y bebidas espirituosas, las nieves locales y artesanías internacionales. Emblema social afectivo, territorio de prácticas institucionales (espacio de encuentro lúdico), corazón de la localidad (Fernández, 2010).

Todo esto constituye un ejercicio cuantitativo, con algunos aportes cualitativos (cuantificados), que muestran la valoración mayoritariamente positiva de Malinalco por parte de sus habitantes, desde sus percepciones del espacio conocido, habitado y vivido (Vilá, 1983) y desde el aprecio hacia su territorio, identidad y patrimonio (Giménez, 2007). En el sentido más amplio del término, lo que permite la persistencia de la memoria colectiva, la conservación patrimonial, la reproducción identitaria y la recreación territorial (Zapiain, 2011), pese a los embates de la globalización actual. Todo ello con apego e involucramiento emocional, sentimiento de pertenencia (Valera y Pol, 1994), porque identidad y patrimonio aterrizan en el territorio y fructifican en la cultura y la sociedad, en la construcción del sentirse bien, en la reconstrucción de la narrativa comunitaria, en la expresión de satisfacción, autovalorados y valorados, confiados en la vida y reconfortados por el reconocimiento exterior y la autoafirmación interior. El bello paisaje vegetal y arquitectónico acogido por los cerros y las piedras, por el clima y la tierra, por sus congéneres, a modo del paraíso de los frescos del atrio del exconvento colonial o el paisaje desde el centro ceremonial prehispánico. Una suerte de paraíso o Tlalocan soñado o revivido, en este momento vivido, experimentado, expuesto y constatado a lo largo de estas páginas. 



## Referencias

- ARIZPE, L. (2011). "Introducción". En: Lourdes Arizpe (coordinadora). *Compartir el patrimonio cultural inmaterial: narrativas y representaciones*. México: CRIM/UNAM.
- BAUMAN, Z.(2005). *Identidad*. Buenos Aires: Losada.
- ENCICLOPEDIA DE LOS MUNICIPIOS Y DELEGACIONES DE MÉXICO (2012). "Malinalco". Recuperado de <http://e-local.gob.mx/work/templatess/enciclo/EMM15mexico/municipios/15052a.html>
- ESCOBEDO, V. A. I. CORTÉS y Á. LÓPEZ (2014). "El turismo residencial en Malinalco. Un destino rural del interior de México". En: *Teoría y Praxis*, Núm. 17.
- FERNÁNDEZ PONCELA A. M. (2016). "Malinalco: motivaciones, emociones y turismo". En: *Antropología Americana*. Vol.1, Núm. 2.
- FERNÁNDEZ PONCELA A. M. (2018). "Miradas sociales hacia el turismo: el caso de Malinalco". En: María de Jesús Moo y Romado Gino Segrado (coordinadores). *Turismo, Sustentabilidad y Educación. Retos, tendencias y prospectivas*. Cozumel: Universidad de Quintana Roo.
- GARCÍA CANCLINI, N. (2000). *La globalización imaginada*. México: Paidós.
- GIMÉNEZ, G. (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: CONACULTA/ITESO.
- INEGI (2011). *Panorama Sociodemográfico del Estado de México*. Aguascalientes: INEGI.
- KATZ, D. (1987). "Los estudios de campo". En: León Festinger y Daniel Katz (compiladores). *Los métodos de investigación en ciencias sociales*. México: Paidós.
- LEDESMA IBARRA y CARLOS ALFONSO (2010). *Las capillas de barrio en Malinalco*. Toluca: UAEM.
- MEDINA-SANSON, LEOPOLDO *et al.* (2014). "Revisión crítica y propuesta para integrar los conceptos de tierra, paisaje y territorio." En: *Sapiens Reserach*. Vol. 4, Núm. 1. Recuperado de <http://sapiensresearch.org>
- MIER, R. (2004). *Malinalco. La congregación de los tiempos*. Toluca: UAEM.
- MUÑOZ, E. (2011). "Entre la vocación turística y la devoción. Percepciones sociales del patrimonio cultural en el contexto turístico. El caso de Malinalco, Estado de México". En: *PASOS*. Vol. 9, Núm. 1. Recuperado de <http://www.pasosonline.org/Publicados/9111/PASOS23.pdf#page=123>



- NIVÓN, E. (2010). “Del patrimonio como producto. La interpretación del patrimonio como espacio de intervención cultural”. En: Eduardo Nivón y Ana Rosas Mantecón (coordinadores). *Gestionar el patrimonio en tiempos de la globalización*. México: UAM.
- PRATS, L. (1997). *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.
- RAMÍREZ, BLANCA REBECA y LILIANA LÓPEZ LEVI (2015). *Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo*. México: UNAM/UAM.
- RAMÍREZ, I., et al. (2017). “¿Así son, así se imaginan ellos, o así los imaginamos? Reflexiones sobre las transformaciones socioterritoriales del turismo residencial en Malinalco, ¿México?” En: *EURE*, Vol. 43, Núm. 129. Recuperado de [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0250-71612017000200007](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0250-71612017000200007)
- SÁNCHEZ BENÍTEZ, F. (2012). *Malinalco. Monografía Municipal*. México: Asociación Mexiquense de Cronistas Municipales.
- SEDESOL (2013). *Catálogo de Localidades*. Recuperado de <http://www.microregiones.gob.mx>
- SCHNEIDER, L. M., et al. (1989). *Malinalco: Imágenes de un destino*. México: Banca Cremi.
- TAJFEL, H. (1974). “Social identity and intergroup behavior”. En: *International Social Science Council*. Vol. 13, Núm. 2.
- TOURAINÉ, A. (1978). *Antropología económica*. Barcelona: Anagrama.
- VALERA, SERGI y ENRIC POL URRUTIA (1994). “El concepto de identidad social urbana: una aproximación entre la psicología social y la psicología ambiental”. En: *Anuario de Psicología*. Núm. 64.
- VILÁ VALENTI, J. (1983). *Introducción al estudio teórico de la geografía*. Barcelona: Ariel.
- WORCESTER, R. (1994). “Reflexiones sobre la opinión pública”. En: *Este País*. Núm. 94.
- ZAPIAIN, M. T. (2011). “Reflexiones identitarias en el territorio contemporáneo. La construcción colectiva de lugar. Caso de estudio de la Vega de Granada”. En: *Cuadernos Geográficos*. Núm. 48.







# Fuego en el manglar. La producción de carbón vegetal entre los mayas chontales de la costa de Centla, Tabasco

Fire in the mangrove. The production of charcoal among the Chontal Maya of the coast of Centla, Tabasco

Miguel Guevara Chumacero - Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (México)

Vladimira Palma Linares - Universidad Autónoma del Estado de México (México)

Carlos Maltés González - Colegio de Michoacán (México)

miguelguevarach@gmail.com

vladimirapl@hotmail.com

maltes@email.com

<https://orcid.org/0000-0002-8503-3850>

<https://orcid.org/0000-0003-0928-1235>

<http://orcid.org/0000-0002-2779-5638>

---

Recibido: 10 de julio de 2019.

Aprobado: 7 de noviembre de 2019.

## Resumen

Este trabajo tiene por finalidad presentar un panorama de la economía de subsistencia que practican los habitantes actuales de la zona de Centla, en la costa de Tabasco. En particular se documenta la producción de carbón vegetal en el ecosistema de manglares, como un primer paso para estudiar los patrones espaciales de degradación forestal.

**Palabras claves:** Carbón vegetal, manglares, Centla, Tabasco, economía, chontales.

## Abstract

The purpose of this work is to present an outlook of the subsistence economy by means of patterns of mobility practiced by current inhabitants of the area of Centla, on the coast of Tabasco. In particular, the production of charcoal in the mangrove ecosystem is documented. In the same way, as a first step to study the spatial patterns of forestal deterioration, a model on the impact on the environmental impact, caused by charcoal production, is presented.

**Keywords:** Charcoal, mangrove, Centla, Tabasco, economy, chontales

## **Introducción**

En el año de 2013 dimos inicio a una investigación que tenía como meta la gestión y manejo del patrimonio arqueológico y ambiental frente a proyectos específicos de desarrollo industrial en la zona limítrofe norte de la reserva de los pantanos de Centla, Tabasco. En esta primera etapa se trabajó con la categoría de paisaje cultural y con el empleo de metodologías de sistema de información geográfica (Guevara, 2015), permitiendo la delimitación de los microambientes que presentamos aquí.

En la actualidad, nos hemos enfocado a entender la manera en la cual los grupos mayas chontales han accedido históricamente a los diversos recursos de este paisaje. Este artículo tiene por finalidad presentar la forma en que se da actualmente el aprovechamiento de uno de los recursos que forma parte de la economía de subsistencia de los habitantes de la zona de Centla, en la costa de Tabasco. Como parte de esta labor, documentamos la cadena productiva del carbón vegetal en el ecosistema de manglares y, de manera particular, tenemos un interés en evaluar el impacto de las comunidades modernas en áreas consideradas reservas ecológicas y arqueológica-históricas de esta zona. Como un primer paso para estudiar los patrones espaciales de degradación forestal, se presenta un modelo de posible impacto en el ambiente por la producción de carbón.

A lo largo de la historia los seres humanos han utilizados diferentes combustibles para la generación de energía calorífica, forman parte de la vida cotidiana de una sociedad e impactan en diferentes aspectos de la misma, desde los ecológicos y los económicos hasta la vida ritual y simbólica. Incluso, la técnica de elaboración de combustibles de manera tradicional puede ser vista como parte de la construcción de identidades de ciertas sociedades.<sup>1</sup> La relevancia de documentar la producción de carbón vegetal se debe a la falta de estudios antecedentes en la región en el ámbito antropológico. De igual manera, en otras fases de la investigación futura, el estudio etnográfico de las carboneras puede servirnos como fuente de hipótesis para entender la producción de carbón en contextos arqueológicos.

## **Antecedentes. Movilidad en la explotación de recursos en la costa de Tabasco**

La región costera de Centla, Tabasco, tiene un amplio mosaico de pequeñas zonas ecológicas que denominamos microambientes, definidos como las subdivisiones de grandes zonas ecológicas (Coe y Flannery, 1964). Lo anterior es

---

<sup>1</sup> Tal como puede apreciarse en el documental Los Laureles, una historia de vida junto al carbón, documental de Juan Carlos Jara y Giancarlo Bucchi, Chile, 2002, en el cual se aborda la manera en que una comunidad de la Araucanía chilena, Los Laureles del título, ha forjado su identidad frente a otros pueblos de la región mediante la manufactura de carbón vegetal y el impacto que dicha actividad tiene para la sociedad local.



importante debido a que estos nichos representan un segmento en el hábitat humano y, dentro de estos ambientes delimitados, se pueden analizar distintas relaciones humanas (Barth, 1976).

La reserva de los Pantanos de Centla está conformada por un complejo ecosistema de manglar-pantano y, actualmente, su importancia radica en que representa uno de los humedales más importantes de América Central al ocupar el 11% de los humedales en México. Debido a la cantidad de plantas hidrófitas que posee y por el nivel de descarga de agua dulce que recibe de los ríos Grijalva, Usumacinta (los más caudalosos del país), el río San Pedro y San Pablo, se le considera un humedal prioritario (SEMARNAP, 2000).

En el año de 1971, la UNESCO comenzó el proyecto Hombre y Biósfera (Man and Biosphere: MAB), con el objetivo de proteger el uso de los recursos naturales del planeta. Para dicho programa se seleccionaron lugares que representan hábitats terrestres y marinos, denominándolos Reservas de la Biosfera (UNESCO, 1971) y dada su relevancia en este listado, los Pantanos de Centla fueron designados con esta categoría en 2006. De igual forma, había sido decretada como Área Natural Protegida por el Gobierno Federal mexicano desde el año de 1992. Además, a nivel internacional es reconocido como área prioritaria de protección por NAWCA<sup>2</sup> (Acta Norteamericana para la Conservación de Humedales) desde 1989. También fue inscrita en 1995 en la Convención Relativa a los Humedales de Importancia Internacional, conocida como RAMSAR, y como Área de Interés para la Conservación de Aves (AICA) desde el 2006 (SEMARNAP, 2000).

Esta reserva tiene una superficie de 302,706 hectáreas, ubicándose al norte del estado de Tabasco, en los municipios de Centla, Jonuta y Macuspana. Limita al norte con el Golfo de México, en la zona de la desembocadura del río San Pedro y San Pablo y con la ciudad de Frontera; al este con el estado de Campeche; al sur con el río Los Bitzales hasta su unión con el río Grijalva; y al oeste con el arroyo Las Porfías y la Carretera Villahermosa-Ciudad del Carmen (Guevara, 2015; Periódico Oficial de la Nación, 1992; SEMARNAP, 2000: 19-20).

Esta región contiene claras subdivisiones ecológicas. Los cuatro microambientes reconocidos son las playas y dunas, manglares, cordones litorales y los pantanos (Vega, 2005; Gemara, 2015):

### ***Playas y dunas***

Corresponde a la zona costera donde los sedimentos que bajan por los ríos desembocando en el mar son redistribuidos por las corrientes marinas y arrojados

---

2 N. del E.: Por sus siglas en inglés: North American Wetlands Conservation Act.



a las playas por las olas. La acción del viento crea dunas, que a su vez actúan como obstáculos para el viento cargado de partículas, disminuyendo su velocidad y produciendo una mayor acumulación de sedimentos, de esa manera las dunas crecen e impiden que la arena se interne hacia tierra firme.

### ***Manglar***

La comunidad de manglares es la vegetación arbórea que se localiza en las áreas aledañas al litoral, colonizando principalmente las desembocaduras de ríos, lagunas costeras y esteros, en una zona de contacto o ecotono entre el medio acuático y el terrestre. Este ecosistema se caracteriza por ser altamente productivo, ya que recibe aportes de agua y nutrientes de ríos y manantiales, además de la energía producida por las mareas. El manglar puede desarrollarse como una comunidad densa y alta o en forma de matorral bajo. La alta producción de materia orgánica de este ecosistema no es totalmente aprovechada por el propio manglar, un alto porcentaje de esta es exportada por la acción de las mareas y de las corrientes de ecosistemas vecinos, contribuyendo con ello a la productividad costera.

Su sistema de raíces ha evolucionado para hacer frente a condiciones muy adversas (como la falta de oxígeno y el embate del oleaje) y esta característica los convierte en excelentes amortiguadores de tormentas y huracanes, por lo que protegen la línea de costa de la erosión marina. Así mismo, su productividad y el intrincado sistema de raíces los hace sitios ideales para el desove, apareamiento, y protección de estadios juveniles de numerosas especies marinas (camarón, ostión y almejas) que son económicamente importantes (Herrera y Ceballos, 1998).

### ***Cordones litorales***

Según Zavala y Castillo (2003), los cordones o camellones litorales pertenecen a unidades geomorfológicas llamadas llanura litoral. Esta es una unidad originada por la acumulación de sedimentos fluviales aportados por los ríos Usumacinta, San Pedro y San Pablo y Grijalva, los cuales fueron removidos y distribuidos por las olas de la costa, las corrientes y los vientos. Son depósitos de arena poco consolidados con diferente desarrollo morfológico, que indica la posición que ocupó la línea de costa durante el Cuaternario reciente hasta llegar a su posición actual. El 75% de los cordones litorales están inundados permanentemente. Son una franja de entre 6 y 8 km de amplitud con una distancia promedio entre crestas de 50 y 60 m, llegando excepcionalmente a 100 m.

### ***Pantano***

Son sistemas fluvio-palustres que ocupan extensas depresiones entre las llanuras fluviales con características como: acumulación de agua permanente, de escasa profundidad, bordes irregulares, sustrato de sedimentos finos de origen aluvial,



acumulación de una capa orgánica, sin acumulación de sales de origen marino y con comunidades hidrófitas emergentes. Es una unidad geomorfológica extensa que puede presentar cauces antiguos. La homogeneidad del relieve del pantano es relativa, ya que presentan suelos Gleysol e Histosol, así como la mayor variación de vegetación como selvas medianas subperennifolias, selvas bajas espinosas, matorrales (mucalerías) y comunidades hidrófitas enraizadas emergentes (SEMARNAP, 2000: 26-27).

De los microambientes señalados, el de camellones litorales es el más óptimo para residencia por las condiciones de inundación a que se ven sujetas las demás zonas ecológicas. En la actualidad son siete las comunidades ubicadas en esta región costera de Tabasco, situadas entre el río Grijalva y el río San Pedro y San Pablo (Ciudad de Frontera, Poblado Carlos Roviroso, Ejido La Estrella, Ranchería El Bosque, Ranchería La Victoria, Ejido Nuevo Centla). En su mayoría, estas poblaciones están asentadas en el microambiente de cordones litorales (71.4%), a excepción de la ciudad de Frontera que se ubica en un área de dunas arenosas colindante al río Grijalva, y la ranchería El Bosque que se asienta en zona de playa (Guevara, 2015).

### ***La economía de explotación horizontal***

Una característica de los camellones es que se ubican de forma central en la región y, al tratarse de una zona con amplia diversidad ecológica, resulta un punto desde el cual se minimiza el costo de acceder a la variabilidad de recursos presentes en los demás microambientes (Pichardo y Guevara, 2013). El patrón de distribución de los asentamientos orientados a los cordones litorales sigue un sistema económico de “explotación horizontal”, que definimos como un rango altitudinal homogéneo en el que se presenta una gran variedad micro-ambiental en un área geográfica reducida, produciendo un amplio rango de recursos concentrados (Guevara y Palma, 2018). En este sistema las diferentes zonas ecológicas son accesibles a las poblaciones actuales por su cercanía, pudiendo explotar la complejidad de bienes de subsistencia de los distintos microambientes, sin necesidad de movimientos de población estacionales o extensas redes de comercio (Brush, 1977).

Por esta razón no hay una organización especializada del trabajo para el aprovechamiento de microambientes específicos por parte de diferentes grupos, sino que una comunidad se organiza explotando los recursos, de manera que corta horizontalmente esta región, incorporando todo el rango de variabilidad ecológica. En este sentido, cada población es redundante en relación a las demás, en cuanto a los recursos a los que accede, dado que todos los poblados atraviesan la misma variabilidad y acceden a los mismos recursos (Guevara y Palma, 2018). Así las actividades de aprovechamiento de los bienes de subsistencia en las



comunidades deberían considerarse universales (Flannery y Winter, 1976), en tanto que son actividades llevadas a cabo por cada una de ellas en la región.

De esta manera, las condiciones para la existencia de una economía de control horizontal serían que si para un medio en el que no existan diferencias topográficas, en la que se presenten ecosistemas diferenciados y a una distancia escasa que permita su aprovechamiento, entonces ocurrirá la consiguiente posibilidad de obtención de recursos en cada uno de ellos.

Podemos observar que la economía de estas comunidades se basa en una amplia movilidad, entendiéndose esta como la manera en la cual los grupos se trasladan a través del paisaje en relación a las propiedades del medio ambiente, no solo natural sino también social, lo cual tiene un amplio impacto en la localización y composición de los asentamientos de una región (Binford, 1980). Las investigaciones etnográficas y arqueológicas han generado modelos que permiten identificar las estrategias de subsistencia (Newlander, 2012), entre las cuales destacaremos la dimensión de la movilidad. El acceso a los bienes de subsistencia básica por parte de las comunidades está estructurado en gran medida por la relación geográfica, es decir, la distancia entre el emplazamiento de las mismas y los recursos que se adquieren. El acceso a los recursos en zonas ecológicas de amplia diversidad y cercanas a las poblaciones consumidoras, se efectúa por medio de una jornada de viaje para adquirir y recolectar estos bienes. En esta clase de economía, el tipo de procuramiento es a través del acceso directo, en ocasiones también llamada movilidad residencial; su importancia radica en que las entidades consumidoras de bienes son responsables de adquirirlos directamente. La cercanía a los recursos que posee cada población en la zona de Centla, otorga un alto grado de autonomía a los asentamientos, en términos de auto subsistencia económica, ya que disponen de toda la variedad de recursos.

La diversidad ecológica bajo este sistema económico está ligada a un sistema de autosuficiencia, cada comunidad se esfuerza en controlar un máximo de microambientes ecológicos para aprovechar los recursos que, en las condiciones costeras, solamente se daban ahí en una temporada particular, como veremos más adelante. Con esta referencia pensamos que una cultura no se adaptó a una zona ambiental particular, sino a varias, análogo a una economía de amplio espectro como la planteada por Flannery (1968). Se trataría, en los términos de Boserup (1965) del universo geográfico que compone la ecología humana de esa zona.

### ***Mecanismos de regulación***

Por otro lado, Gluckman (1973) ha apuntado que las diferencias que puedan desarrollarse en la coexistencia de grupos en una región, se pueden regular mediante mecanismos en sus formas de interacción. Los ecosistemas en los cuales



se realiza el procuramiento de estos recursos incluyen una serie de mecanismos de regulación. Dos de estos son la explotación simultánea, a la que denominamos explotación variada, y la estacionalidad, que son actividades culturales mediante las cuales se resuelve el conflicto para la explotación de los diferentes sistemas de procuramiento u obtención de recursos (Flannery, 1968).

- Explotación variada

Un primer mecanismo de regulación que está presente en este modelo económico es precisamente la explotación de variados ecosistemas. Independientemente del microambiente que ocupe la población, se tiene la facultad de movilizarse a los demás ambientes para la obtención de los bienes de subsistencia básicos. Los asentamientos ocupan un área en el paisaje con la equivalente posibilidad de acceso a los distintos nichos ecológicos y sus recursos, por lo cual no hay una competencia por las zonas de mejor calidad ambiental, con lo cual se reduce la rivalidad por el control de los recursos básicos de subsistencia, a pesar de su distribución limitada por la estacionalidad.

- Estacionalidad

Una de las divisiones más relevantes en el ciclo de obtención de recursos es la estación de lluvias y la de secas. Su importancia radica en las diferencias de humedad, asociadas al valor adaptativos de las especies, lo cual predetermina los patrones de obtención de recursos por parte de los grupos asentados en la zona. Sabemos que los grupos humanos reaccionan en consecuencia a esta estacionalidad (MacNeish, 1964). Este mecanismo restringe la naturaleza de los recursos y hace imposible su recolección durante todo el año, la mayoría de las plantas y animales están disponibles para el sustento durante una estación o parte de una estación. Odum (1985) ha apuntado que la estacionalidad requiere comprender los ciclos de cada planta y animal así como los factores para controlarlos.

Pensando en la estacionalidad, este modelo económico tendría que visualizarse no tanto como una adaptación a una serie de microambientes, sino como la adaptación a los ciclos de vida de una serie de plantas y animales que se ubican, y a veces ocupan varios de estos microambientes (Flannery, 1968). Estas plantas y animales son considerados el punto focal de una serie de sistemas de procuramiento, culturalmente seleccionados como bienes de subsistencia. Además, cada sistema de procuramiento requiere de una tecnología especializada que envuelve: a) Implementos –proyectiles, anzuelos, redes, etcétera–, y b) Equipamiento (*facilities*) –canastas, bolsas para transportar, pozos para almacenamiento, hornos para preparación– (Flannery, 1968).



El límite espacial de una economía de control horizontal está dado en términos de eficiencia; conforme mayor es la distancia para la obtención de un recurso, decrece el radio de costo/beneficio. La estrategia de los asentamientos es minimizar el radio de energía empleada y procurada (Roper, 1979). Efectuamos un análisis de área de captación donde la metodología consiste en delimitar un territorio concéntrico alrededor de un asentamiento, en el cual están contenidos los recursos inmediatos y accesibles para sus habitantes (Vita-Finzi y Higgs, 1970).

En la región costera de Centla sin embargo, por el tipo de ambiente de humedal, el transporte era mediante navegación en agua, lo cual permanecía así hasta hace pocos años hasta recientemente que ha cambiado con la construcción de caminos por parte de PEMEX (Petróleos Mexicanos). En este sentido, es importante una referencia documental de 1579 en la que se señala la distancia máxima de la cual se obtenían los recursos de la villa de Santa María de la Victoria: "...y lo demás del servicio de esta villa se trae a ella por agua en canoas, de un cuarto de legua, y de una legua y lo más lejos de legua y media de ella." (Relación de la Villa de Santa María de la Victoria, 1983: 430). Una legua y media equivale a 6.28 kilómetros. Así, el radio de desplazamiento para la obtención de los recursos de un asentamiento mediante la navegación en canoas, en esta zona de pantanos y estuarios, es de un radio de 6.28 km, con un área de captación de 123.89 km<sup>2</sup>.

Las poblaciones asentadas en la zona central de camellones, tienen la posibilidad de desplazarse a los distintos microambientes del área, que se localizan a distancias menores de 6.2 km (figura 1). Con esta movilidad pueden controlar y explotar múltiples recursos alojados en los distintos microambientes, pero algunos recursos vitales y básicos pueden resultar menos inmediatos, por lo cual pueden localizarse a mayores distancias. En estos casos operan otras estrategias de obtención, como el intercambio y la economía de mercado.

Debido a este patrón económico, la competencia por los recursos entre las comunidades está minimizada. Existen modelos en que el control de la riqueza ambiental posee un papel importante en los patrones de subsistencia de los grupos culturales (Barth, 1976; Earle, 2011; Hodder, 1979), con un proceso resultante de relaciones diferenciales y hasta de conflicto entre los conjuntos asentados en distintas zonas ecológicas. Para el modelo de economía horizontal, esta situación no ocurre. En contextos de baja densidad poblacional, como la de esta región, hay una distribución regular de asentamientos en el paisaje que permite el acceso a los recursos sin que se espere una situación de conflicto, al punto que haga necesario que las comunidades se asienten en zonas ecológicas menos centrales. Pensamos que la economía horizontal se trata de un sistema eficiente para esta clase de ecosistemas costeros, en el cual los potenciales de tensión y riesgo son bajos, lo que explicaría su permanencia como forma económica en la región



por cerca de 600 años (Pichardo y Guevara, 2013) a pesar del sistema industrial y capitalista que impera en la actualidad.

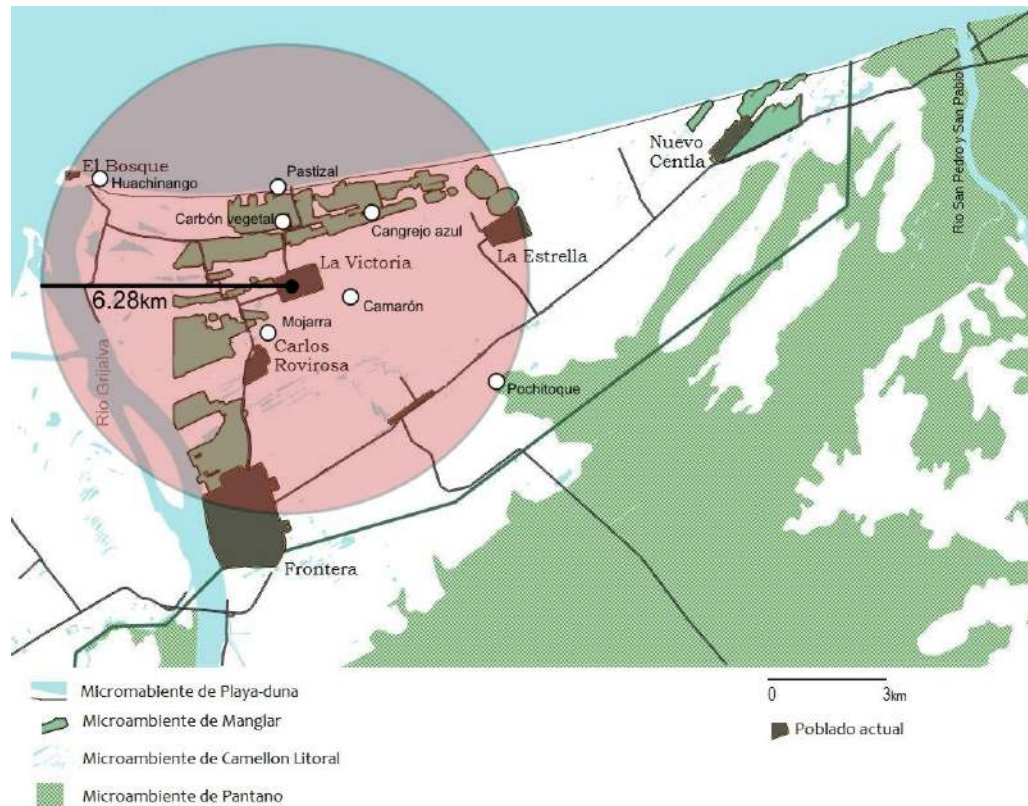


Figura 1. Ejemplo de área de captación para el asentamiento actual de La Victoria, Centla, donde se muestra la ubicación de la carbonera.

### El procuramiento de bienes de subsistencia en Centla

Como señalamos anteriormente, hay cuatro microambientes que se emplean como zonas de obtención de recursos de subsistencia en Centla. La costa y zona de playa de dunas resultan ricas en bienes de subsistencia dado que de ahí provienen los recursos del mar, donde el pescado provee una fuente importante de proteína y, hasta hace unas décadas, había una intensa producción de cal de ostión.

En los camellones litorales ocurre la producción de maíz, la cual difícilmente se obtiene en la zona costera de manglar o pantano. Las condiciones de la agricultura en la costa tropical húmeda del Golfo de México son muy particulares, en especial en estos ambientes de humedal, es por esto que la práctica de cultivo de maíz tiene una calendarización restringida a la época seca del año (Maimone *et al.*, 2006). El cultivo se lleva a cabo en las crestas o zonas elevadas de los cordones litorales, topofomas naturales que nos recuerda a la agricultura en campos elevados, técnica que solo fue desarrollada en un medio que tiene la característica de ser pantanoso, anegado o con afluentes de agua (Siemens, 1989).



En la zona de pantano se obtienen, entre otros recursos, la espátula rosada, pato coco, tortugas de agua dulce (entre las que se encuentran el pochitoque y la jicotea como los ejemplos más consumidos en la actualidad), el róbalo blanco, el topen o topota y el camarón blanco.

Finalmente, del microambiente de manglar se obtienen recursos como el cangrejo azul, el pijije, iguana, garrobo y vegetación silvestre empleada como material de construcción y combustible, además en este ambiente se elabora carbón vegetal a partir del botoncillo, una especie arbórea de manglar. En la figura 2 se exponen los recursos silvestres y los de agroecosistemas utilizados económicamente en la región y su calendarización con respecto a la precipitación.

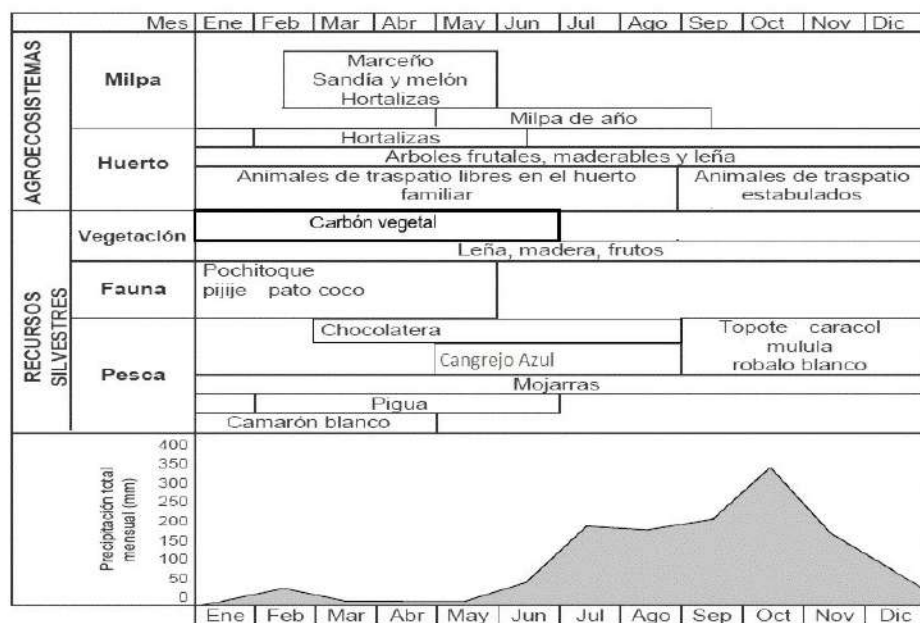


Figura 2. Ciclo de precipitación anual y calendarización del carbón vegetal en comparación con otros recursos de la zona costera de Centla (Modificado de Mamoiné *et al.*, 2006, Figura 2).

El carbón vegetal es empleado en la actualidad como combustible, es decir, se utiliza para producir energía en forma de calor. Este es un recurso energético renovable, característicamente poroso y frágil, cuyo uso comenzó hace miles de años y persiste hasta nuestros días. Está compuesto de carbono hasta en un 80% y se produce a partir de la madera de diferentes árboles, tales como el pino, el encino o el mezquite mediante el proceso denominado “carbonización”, el cual consiste en el calentamiento o cocción lenta y sin aire de la madera a temperaturas que varían entre los 400 y 700 °C (Vogel y Wolf, 1986: 84). A través de este procedimiento la madera pierde toda su humedad y sufre una serie de cambios físicos y químicos, tales como el desprendimiento de gases como el CO<sub>2</sub> permitiendo que, al ser utilizado como combustible, sea capaz de producir mucha más energía que la madera en estado natural.



El estudio de los procesos de producción de combustibles para la generación de energía calorífica es fundamental para conocer la manera en que las sociedades se organizan, los tipos de tecnología que emplean y la manera en que estos procesos afectan el medio ambiente y a los paisajes. Los procesos tecnológicos creados por una sociedad acaban impactando en ella, cambiándola. Se trata de un asunto en dos sentidos, la tecnología cambia a una sociedad, mientras que la sociedad la adapta, la modifica y la crea. Los procesos tecnológicos, entonces, afectan la relación con el entorno y en la construcción de mitos y rituales relacionados con el fuego y los combustibles.

### **Metodología y documentación de la cadena productiva de carbón vegetal en los manglares de Centla**

Tradicionalmente hay dos maneras de hacer carbón, las cuales existen hasta nuestros días y han sobrevivido a la producción industrial que comenzó a principios del siglo XX. La manera más sencilla, y aparentemente la más antigua, es simplemente una oquedad en el terreno donde se acomoda la madera, se le prende fuego y se cubre de tierra y pasto, dejándose quemar hasta que los gases y el agua de la madera se hayan quemado y evaporado. Otra forma es mediante el llamado horno de tierra, el cual documentamos en Centla, la práctica de producción de carbón vegetal en esta área se asocia exclusivamente al microambiente de manglar.

Llevamos a cabo un estudio etnográfico en la comunidad de La Victoria, Centla, mediante entrevistas e historias de vida a colonos adultos entre los meses de febrero y junio de 2013, donde se identificó que en la actualidad entre 15 a 18 familias elaboran carbón vegetal, pues es una actividad que se hereda en la mayoría de los casos. Su producción se realiza, en casi todo su proceso, de forma individual y únicamente en la etapa final de almacenamiento, así como de traslado, participan dos o tres miembros de la familia extensa. Para el caso de hornos de mayores dimensiones en otras partes del país, se señala que pueden participar hasta ocho miembros del grupo familiar (Fernández, 2012).

A diferencia de otras regiones, donde la labor de los carboneros es una actividad primaria que conlleva un estilo de vida errante porque se mueven conforme el producto forestal esté disponible (Fernández, 2012), en la zona de Centla, por el contrario, se considera una actividad temporal sujeta a los ciclos de inundación del manglar. La elaboración de carbón se lleva a cabo únicamente durante la época de sequía, entre los meses de enero y junio, durante los meses restantes se descarta la posibilidad de realizar esta actividad, ya que se trata de una zona sujeta a inundación. Además, es una actividad económica complementaria y forma parte del sistema de explotación variada en la economía horizontal que practican los habitantes de esta región.



El carbón se puede hacer de maderas locales, como el macuilí *tabebuia donnell-smithii* o *rosea* (Bertol.) DC, cocoite *Gliricidia sepium* (Jacq.) Kunth ex Walp., guácimo *Guazuma ulmifolia* Lam., madera de acahual, entre otros, pero se tiene preferencia por el botoncillo al considerarse de mejor calidad el carbón obtenido (Figura 3). Anteriormente se utilizaba mangle rojo y mangle blanco, pero las normas de protección sobre estas especies han hecho que se dejen de emplear en las carboneras.

El mangle botoncillo *Conocarpus erectus* L., es una de las dos especies de mangles pertenecientes al género *Conocarpus*. Es por lo general una forma densa de arbusto multi-troncal de entre 1.0 y 6.3 m de altura, crece en las costas, en las regiones tropicales, y mantiene una asociación a los ecosistemas de manglar. En México, el área forestal natural de esta especie se localiza en ambos litorales del país, teniendo una mayor presencia en la costa del Golfo (CONAFOR, 1995). Es una especie clave en algunas etapas del ciclo de vida de varios organismos, especialmente importante en la conservación del suelo y control de la erosión; en algunos países es utilizada para la fijación de dunas costeras. Recordemos que el manglar tiene un papel muy importante en la protección de la fauna acuática y, especialmente, en la producción de alimentos (cangrejos, peces, camarones, entre otros). El botoncillo es una especie sujeta a protección especial y está enlistada en la NOM-059-SEMARNAT-2010, bajo la categoría de especies amenazadas (CONAFOR, 1995).

La documentación del proceso de producción del carbón vegetal fue realizada a través de la metodología de observación participante que se trabajó con una familia del rancho La Victoria, en la que se registró, mediante entrevistas, descripciones, elaboración de croquis y registro fotográfico, la cadena productiva del carbón. Fue efectuada por la arq. G. Lara durante todo el proceso de producción, hasta su almacenamiento final entre los días 1 y 12 de mayo de 2013. El estudio se realizó en la zona de producción, ubicada a 1.5 km al norte de la ranchería La Victoria, Centla.

### ***Selección del área y obtención de materia prima***

La cadena productiva de carbón en la zona manglar de Centla se realiza, casi en su totalidad, *in situ* en la zona de bosque de manglar en lo que se conoce como modelo de manejo tradicional, es decir, se basa en la selección del recurso forestal en campo y la generación de carbón en el propio lugar. La elección del sitio donde se realizará esta actividad requiere de dos características: el recurso forestal y suelo suficiente para cubrir el horno (Fernández, 2012).

El bosque de manglar, donde se realiza la elaboración del carbón que pudimos documentar, se ubica al noroeste de la Ranchería de La Victoria, a una



distancia de 1.57 km (Figura 1). En la actualidad hay un camino de terracería que conduce hasta esa zona, la distancia desde el poblado al área de la carbonera está dentro del rango costo-beneficio establecido en el modelo de explotación horizontal.

Tras la selección del área, el siguiente paso consiste en la corta total de los árboles, dentro de un área de 10 por 10m (100m<sup>2</sup>) dejando los tocones de los mismos (Figura 3).



Figura 3. Manglar de botoncillo. En primer plano se observa el segmento que fue talado para la elaboración de carbón.

Este corte implica la troza y limpia de los árboles para ajustar las dimensiones de la madera de acuerdo a las características del horno. En general, todas las piezas miden de 0.5 a 1.5 m de largo, pero se cortan ramas de tres tipos de grueso, las más delgadas de 5 cm de diámetro aproximadamente, las medianas de entre 8 y 10 cm de diámetro, y las más gruesas de entre 10 y 15 cm de diámetro. Una vez cortada la madera se traslada a donde se construirá la carbonera para comenzar a estibarla.

### ***Elaboración del horno***

El modo de producir el carbón es mediante equipamiento en el llamado horno tradicional de tierra que se construye *in situ*, la tecnología usada en estos hornos



tiene un rendimiento de entre el 12 y 20%, entendiéndolo como la relación entre el peso de carbón obtenido sobre el peso seco de madera utilizada como insumo (Pezet, 1992).

El primer paso en su construcción es el estibado de la leña, que consiste en el proceso de armado de la estructura del horno, generalmente esta fase se realiza individualmente, pero en ocasiones, por el tiempo de elaboración involucrado se emplea a otra persona, que puede ser un miembro de la familia o se contrata a alguien, para que lleve a cabo el trabajo de la manufactura. La elaboración de un horno lleva alrededor de 4 horas de trabajo, si lo hace un solo individuo.

Inicialmente la madera se acomoda alrededor del espacio donde se construirá la carbonera; “se hace un ruedo” con el fin de facilitar el armado de la estructura al tener accesible la leña, posteriormente esta se acomoda formando un ovalo de 8.50 m de largo por 6.20 m. El estibado comienza con las primeras piezas de madera que se disponen en el centro, colocándolas de forma inclinada, ya que estas servirán de base para la incorporación del resto de la leña; al principio, se utilizan pedazos de 8 a 10 cm de diámetro (figura 4a) y posteriormente se van mezclando con más gruesos, de entre 10 y 15 cm de diámetro (figura 4b), para terminar con aquellos más delgados, de 5 cm de diámetro aproximadamente.

Aunque existe cierto orden en la elección del tamaño de las piezas durante la colocación, puede modificarse durante el proceso, dependiendo de la necesidad de cubrir áreas pequeñas, llamándole a esta acción ripear, donde se coloca la madera más delgada para cubrir los espacios abiertos y así, la estructura quede lo más cerrada posible y no se filtre la arena durante la fase del tapado y, también, para disminuir el flujo de aire y evitar el incendio del horno. Estas modificaciones se hacen mediante utensilios como machetes o hachas, aunque anteriormente se hacían con serruchos de viento.

Durante el estibado se deja un espacio abierto en la base que se conoce como boca, que sirve para controlar el paso de oxígeno, aspecto importante que lleva finalmente al proceso de carbonización de la madera.

Figura 4. a. Fase del estibado con la colocación de maderas pequeñas y, b. Madera grandes.



### ***El pretileado***

Concluido el estibado, se busca madera más gruesa, troncos de 10 a 15 cm de diámetro y 1.50 m de largo aproximadamente, para colocarlos alrededor de la base, lo que se conoce como pretil, una estructura que se construye alrededor del horno en la parte inferior con los objetivos de proporcionarle soporte a la tierra con la que se cubrirá después la estructura de madera (figura 5a), siendo esta cubierta la que otorgue su función como horno, y crear un espacio a través del cual el horno pueda respirar.

Se utilizan 6 pretilas distribuidos en forma horizontal, dispuestos sobre cocos secos para conseguir la altura que los separará del suelo; los maderos son detenidos en ambos extremos por estacas, colocadas verticalmente de 50 cm de largo y de 6 a 8 cm de diámetro, usando un total de 12 estacas. Para este momento el horno alcanza unas dimensiones de 2.70 m de diámetro por 1.70 m de altura.

### ***Pajoneado***

Posteriormente, viene la fase del pajoneado, que consiste en cubrir el horno con pajón o zacate, para evitar que la tierra con la que se cubrirá después, se vierta por los pequeños espacios vacíos entre los troncos (figura 5b). El pasto se consigue cerca de la costa de la playa, encontrando la línea costera a 950 m del área de la carbonera, y se corta con días de anticipación. El tiempo que se requiere para colocar la paja es de 15 a 20 minutos si lo realizan dos personas. Una vez que se concluyó de cubrir el horno con el zacate (figura 5c), se continúa con la cubierta de tierra. También se puede usar hoja de guano, pero requiere mayor esfuerzo.

Figura 5. a. Colocación de las maderas de base del pretileado; b. Inicio de la cubierta con paja; c. Etapa final del pajoneado.



a



b



c



### ***Cubierta de tierra***



a

Es la fase con la que concluirá la elaboración del horno, se realiza en un tiempo aproximado de una hora cuando es efectuado por un solo individuo. La tierra se extrae de los alrededores de la carbonera mediante la excavación de zanjas y como resultado, quedan hoyos de alrededor de 90 a 130cm de ancho y de 2.30 a 1.40 m de largo, y de 15cm de profundidad (figura 6a).



b

A medida que se aplica la tierra sobre la estructura, se va colocando un entramado de ramas horizontales para otorgar soporte a la tierra mientras que se alcanza mayor altura. La capa debe tener 15 cm de espesor (figura 6b).

Figura 6. a. Extracción de tierra para aplicarla sobre la paja; b. Horno de carbón concluido.

### ***Quema de la madera***

El encendido se realiza a través de la boca y el proceso de quema ocurre en un periodo de cinco días, para que la madera apilada se convierta en carbón (figura 7a). Durante los días en los que la carbonera está ardiendo, debe haber un proceso de cuidado para verificar que no existen espacios vacíos que ocasionen la colación de arena y se interrumpa el proceso de combustión, o bien que el flujo de aire sea el adecuado para no provocar un incendio. Por ejemplo, si el humo disminuye es indicio de áreas abiertas, por lo cual hay que remover la tierra para buscarlas y cubrirlas, para esto se colocan fragmentos de madera y se vuelve a rellenar con pajón y tierra.

### ***El desguarre***

El desguarre es la acción de quitar la cubierta de tierra y zacate al horno, denominado así por los productores de carbón. Esto permite que quede únicamente arena fina y que el carbón se vaya enfriando paulatinamente (figura 7b).





Figura 7. a. Fase de quema; b. Desguarre para la obtención del carbón.

Con la ayuda de un implemento de madera con un extremo curvo de 1.20 m, llamado garabato, se van retirando lentamente las piezas de carbón. Primero se extrae una parte, y con una pala, se vuelve a cubrir con arena fina y con la misma ceniza que se va extrayendo, para evitar que se oxide demasiado. De vez en cuando, para disminuir la temperatura del horno, se rocía la arena con un poco de agua, extraída de la misma zanja de donde se obtuvo la arena, ya que el nivel freático se ubica a escasos centímetros de la superficie.

El proceso de desguarre se realiza para comenzar a almacenar una parte del carbón sin que se incendie el resto. Al final, cuando se levanta todo el material, el espacio utilizado como carbonera queda cubierto por una capa de ceniza de 10 cm de altura aproximadamente.

### ***Almacenamiento y venta***

La fase final consiste en el almacenamiento del carbón, para lo cual se utilizan costales de 20 kg. El carbón se va separando con el garabato, extendiéndolo en la misma área y se empaca a medida que se extrae (figura 8a). El material es transportado al patio de la residencia, donde es almacenado temporalmente (figura 8b).

El carbón se utiliza para autoconsumo y para venta a pie de horno, es decir, la venta a granel en el lugar de producción y el precio lo cobran los productores que no ejercen como transportistas (SEMARNAT, 2012: 8). Así, la venta se da en la propia rancharía o en la vecina ciudad de Frontera.

Figura 8. a. Empacado del carbón; b. Almacenamiento temporal.



### **Ola de avance de las carboneras. Reflexión final**

La mayor parte de la producción, transporte, acopio y venta de carbón vegetal en México es informal, además que no existe ninguna norma para regular el mercado de carbón vegetal de manera explícita (SEMARNAT, 2012). Lo anterior es observado en el manejo forestal del bosque de manglar para la producción de carbón vegetal, pues al tratarse de una actividad de transmisión familiar, los hijos de los carboneros no sienten responsabilidad de apegarse a ningún reglamento ni ley correctiva al considerar que es su derecho hacer uso de los bosques como lo hicieron antes sus familias (Fernández, 2012).

Una consecuencia del uso no sustentable del carbón son posibles impactos negativos en la salud humana por los compuestos de hidrocarburos (PAHs) emitidos por la combustión incompleta y, además, puede llegar a representar una de las causas de degradación y deforestación de los bosques, con la consecuente pérdida en la infiltración de agua, retención de suelos y pérdida de la biodiversidad (Fernández, 2012; Mas, 2010).

Con base en la información recuperada, podemos evaluar el impacto de la producción informal de carbón vegetal sobre los patrones espaciales de degradación forestal de los manglares de Centla. Para esto empleamos el modelo de Albert Ammerman y Luigi Cavalli Sforza (1973; 1984), conocido como ola de avance o difusión démica. Este, inicialmente introducido para explicar la neolitización de Europa, sugiere que la difusión de actividades productivas como la agricultura, actúan en forma de ola, a medida que aumenta la densidad de población, los agricultores se desplazan lentamente en distintas direcciones. De esta manera, el modelo propone que el avance de un sistema de producción en un cierto espacio se propaga como una ola a los espacios colindantes, al punto de alcanzar áreas lejanas a su origen. Este modelo se basa en el cálculo espacio temporal que establece una velocidad media de avance de un kilómetro por año o 25 km por generación para la expansión de las primeras comunidades agropastoriles por Europa. Así, las poblaciones y sus actividades productivas se encontraban inmersas dentro de un proceso lento y continuo de dispersión.

La incorporación de este modelo es de suma importancia para este estudio, ya que nos permite evaluar el impacto de esta tecnología productiva en el medio ambiente del manglar. Si aplicamos el modelo de Amalli y Cavalli (1973, 1984) en la zona de manglar de Centla, obtenemos los siguientes resultados: en un área de 100 m<sup>2</sup> se producen 20 costales, obteniéndose una producción de 200 kg de carbón vegetal, es decir 2 kg por 1.0 m<sup>2</sup> de bosque. En la figura 9 observamos la zona que se tala para la producción (a); tras un periodo de 5 años, un mismo grupo familiar se expandiría en un área de 500 m<sup>2</sup>, en el caso estudiado registramos el área 2, habiéndose talado el área 1 un año antes (b); finalmente,



tras un periodo de 20 años como máximo, la labor de tala se expande a los espacios colindantes de forma continua y el terreno con el cual inició, se ha renovado, siendo nuevamente propicio su aprovechamiento<sup>3</sup> (c). El proceso entonces, toma forma de una ola de avance, como previsualizaba el modelo.

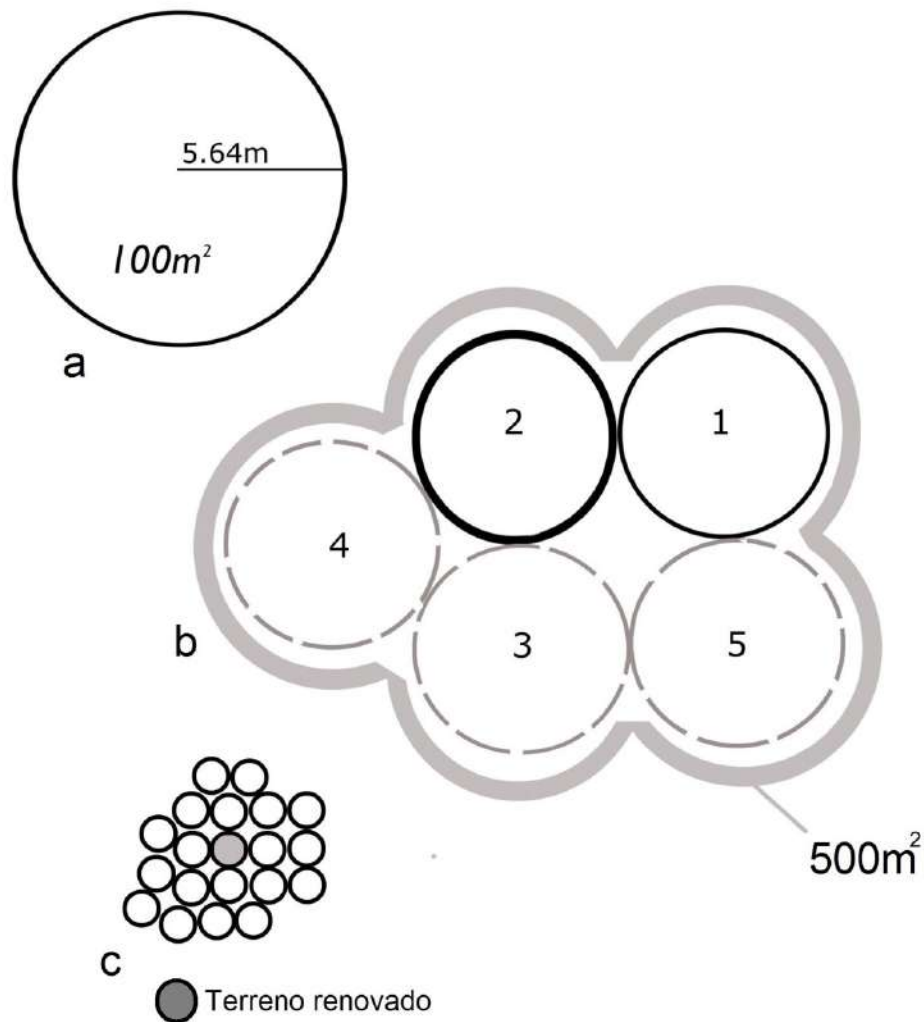


Figura 9. Modelo de ola de avance para la producción de carbón vegetal.

De esta manera, un solo grupo familiar explota  $2000\text{ m}^2$  de bosque de manglar en un periodo de 20 años. Si consideramos las 18 familias que se dedican a esta práctica, se estima un área de  $36000\text{ m}^2$  de bosque talado en un periodo de 20 años, tan solo por la ranchería de La Victoria. Debemos recordar que las siete comunidades de la región también realizan esta práctica.

<sup>3</sup> El proceso de rebrote de los tocones y la renovación del bosque toma periodos de 15 a 20 años.



Como datos comparativos, a partir de mediciones realizadas en zonas de bosque de tierras altas, se obtuvo que, por horno grande 1070 kg de carbón vegetal con una producción máxima de 1583 kg y una mínima de 500 kg, se requieren en promedio 6,258 kg de madera (Camou *et al.*, 2014: 133). Wolf y Vogel (1985) al estudiar las características del carbón vegetal provenientes de diferentes especies de madera del norte de México, registraron que la producción, dependiendo del tipo de madera, el grado de secado de la misma y la clase de horno, se obtendrá alrededor de 1000 kg de carbón por 4000-6000 kg de madera. En la zona de Cuitzeo, Michoacán existe un ciclo de corta para producir carbón vegetal, repitiéndose la producción en los mismos sitios en periodos regulares de siete a quince años, o cuando los rebrotes logran tener un diámetro adecuado. No obstante, después de siete ciclos, es decir cincuenta años como mínimo de corta, los tocones no rebrotan más y el árbol muere (Camou *et al.*, 2014: 133).

Los manglares son un ecosistema frágil y sumamente importante. Un problema para su manejo es que no resulta posible efectuar labores de reforestación, siendo lo más sencillo utilizar el método de regeneración natural pero, como hemos visto, la producción de energía calorífica está directamente ligada a los cambios en esta clase de paisaje. Esperamos que este primer acercamiento a la producción tradicional de carbón vegetal en los pantanos de Centla, nos conduzca a un entendimiento de las técnicas productivas que se emplean en la actualidad y nos permita hacer una evaluación reflexiva, que en el futuro conduzca a un manejo eficiente de los bosques de manglar, tanto en su aprovechamiento, conservación y restauración. ☸



## Referencias bibliográficas

- AMMERMAN, A. J. y L. CAVALLI SFORZA (1973). "A population model for the diffusion of early farming in Europe". En: C. Renfrew. *The explanation of culture change*. Londres: Duckworth.
- (1984). *The neolithic transition and the genetics of population in Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- BARTH, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BINFORD, LEWIS (1980). "Willow smoke and dogs tails: hunter-gatherer settlement systems and archaeological site formation", *American Antiquity*, Vol. 45, Núm.1.
- BOSERUP, ESTHER (1965). *The conditions of agricultural growth: The economics of agrarian change under population pressure*, Chicago: Aldine.
- BRUSH, S. B. (1977). *Mountain, field and family. The economy and human ecology of an Andean valley*. Philadelphia: University of Pennsylvania State.
- CAMOU, ANDRÉS, *et al.* (2014). "Análisis de la producción de carbón vegetal en la Cuenca del Lago de Cuitzeo, Michoacán, México: implicaciones para una producción sustentable". En: *Investigación ambiental*, Vol. 6, Núm. 2.
- COE, MICHAEL Y K. FLANNERY (1964). "Microenvironments and Mesoamerican prehistory", *Science*, Vol. 4.
- CONAFOR (1995) "Conocarpus Erectus L.", En: *Paquetes tecnológicos*, Vol. 1.
- FERNÁNDEZ, ANA (2012). *Impactos de la producción clandestina de carbón vegetal sobre los patrones espaciales de degradación forestal en la Cuenca de Cuitzeo, Michoacán*. Tesis de maestría, UNAM, México.
- EARLE, TIMOTHY (1978). *Economic and social organization of a complex Hawaiian chiefdom: The Halalean district, Kaua I., Hawaii*. En: *Anthropological papers*. Núm. 63, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- FLANNERY, KENT V. (1968). "Archaeological systems theory and early Mesoamerica". En: J. Meggers. *Anthropological archaeology in the Americas*. Washington: Anthropological Society of Washington.
- FLANNERY, KENT y M. WINTER (1976). "Analyzing household activities". En: K. V. Flannery. *The early Mesoamerican village*. New York: Academic Press.



- GLUCKMAN, MAX (1973). *Custom and conflict in Africa*. Oxford: Blackwell.
- GUEVARA, MIGUEL (2015). “Paisajes culturales. Estrategias de protección en la reserva de la Biósfera de los Pantanos de Centla, Tabasco”. En: *Áreas Naturales Protegidas Scripta*. CONACYT. Vol. I, Núm. 2.
- GUEVARA, MIGUEL y V. PALMA (2018). “Un modelo de economía horizontal”, En: *Antropología Americana*, Vol. 3, Núm. 5.
- HERRERA SILVEIRA, J. A., y E. CEBALLOS (1998). *Los manglares de México*, *Biodiversitas*, Vol. 4.
- HODDER, IAN (1979). “Economic and social stress and material culture patterning”. En: *American Antiquity*, Vol.44, Núm. 3.
- MACNEISH, RICHARD (1964). “Ancient mesoamerican civilizations”. En: *Science*. Vol. 143.
- MAIMONE CELORIO, M., et al. (2006). “Manejo tradicional de humedales tropicales y su análisis mediante sistemas de información geográfica (sigs): el caso de la comunidad maya chontal de Quintín Arauz, Centla, Tabasco”. En: *Ecosistemas y recursos agropecuarios*. Vol. 22, Núm. 1.
- MAS, JEAN FRANCOISE (2010). *Producción y consumo de carbón vegetal en la cuenca del lago Cuitzeo: evaluación y perspectivas para un manejo sustentable*. Programa de apoyo a proyectos de investigación e innovación tecnológica (PAPIIT). Informe final, México: UNAM.
- NEWLANDER, KHORI S. (2012). *Exchange, embedded procurement, and hunter-Gatherer Mobility: A case study from the North American Great Basin*. Tesis de doctorado. Michigan University.
- ODUM, E. P. (1985). *Fundamentos de ecología*. México: Interamericana.
- PICHARDO, ALEJANDRA y M. GUEVARA (2013). “Patrón de asentamiento y organización política en la región costera de Centla, Tabasco”, En: *Memorias del Encuentro Internacional de los Investigadores de la Cultura Maya*, Vol. 22, Tomo II, Campeche, UAC.
- PERIÓDICO OFICIAL DE LA NACIÓN (1992). *Decreto por el que se declara como área natural protegida, con el carácter de reserva de la biosfera, la zona conocida como Pantanos de Centla*. México.
- PEZET, M. (1992) “Horno de mampostería para la producción de carbón vegetal”. Tesis de licenciatura. Escuela Nacional de Estudios Profesionales Iztacala. UNAM México.



- RELACIÓN DE LA VILLA DE SANTA MARÍA DE LA VICTORIA(1983).  
En: Mercedes de la Garza. *Relaciones histórico geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco)*, Vol. II. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas.
- ROPER, DONNA (1979). "The method and theory of Site Catchment Analysis: a review". En: M. Schiffer. *Advances in Archaeological Method and Theory*. Vol. 2. New York: Academic Press.
- SEMARNAT (2012). *Taller Regional Producción sustentable de carbón vegetal: Aspectos técnico y legales*. México.
- SEMARNAP (2000). *Programa de manejo de reserva de la biósfera de los pantanos de Centla*. México: INE.
- SIEMENS, ALFRED (1989). *Tierra configurada. Investigaciones de los vestigios de agricultura precolombina en tierras inundables costeras desde el norte de Veracruz hasta Belice*, México: CONACULTA.
- UNESCO (1971). *Programa sobre el hombre y la biósfera. Primera reunión del Consejo Internacional de Coordinación*. París.
- VEGA, ALFONSO (2005). *Plan de conservación para la reserva de la biosfera pantanos de Centla y el área de protección de flora y fauna Laguna de Términos*. México: Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas.
- VITA-FINZI, C. y E. S. HIGGS (1970). "Prehistoric economy in the Mount Carmel area of Palestine: site catchment analysis". En: *Proceeding of the prehistoric society*. Vol.36.
- VOGEL, E. y F. WOLF (1986). "Características del carbón vegetal en algunas especies madereras del noreste de México". En: *Revista Ciencia Forestal*. Vol. 11, 59.
- WOLF, F. y E. VOGEL (1985). *Manual para la producción de carbón vegetal con métodos simples*. México: Universidad Autónoma de Nuevo León.
- ZAVALA, JOEL y O. CASTILLO (2003). "Caracterización de unidades geomorfológicas en la zona norte de la reserva de la biósfera pantanos de Centla, Tabasco". En: *Kuxulkab*. Vol. 9.







# Hortense Powdermaker: una antropóloga socio-cultural delante de su tiempo

Hortense Powdermaker. A sociocultural anthropologist ahead of her time

Leif Korsbaek

Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) (México)

<https://orcid.org/0000-0003-0247-4499>

leifkorsbaek1941@gmail.com

---

Recibido: 11 de junio de 2019.

Aprobado: 6 de diciembre de 2019.

## Resumen

El texto trata de la vida y la obra de la antropóloga norteamericana Hortense Powdermaker, con algo de información acerca de sus orígenes sociales, de una familia de origen judío en el norte de los Estados Unidos y su compromiso social que la llevo a contribuir al desarrollo del sindicalismo en su región. En el texto se discute su trabajo de campo en cuatro casos, en Melanesia, en el sur de los Estados Unidos, en Hollywood y en el África central, pero sobre todo se presentan los rasgos metodológicos heredados de sus estudios de antropología con Malinowski en Londres y la inspiración metodológica norteamericana resultado de su trabajo con Edward Sapir en Yale en los Estados Unidos. En la primera parte del texto se subraya sus cualidades como profesora de antropología durante treinta años en New York.

**Palabras clave:** Antropología social británica, antropología cultural norteamericana, trabajo de campo, mujeres antropólogas, compromiso social

## Abstract

The text presents elements of the life and work of the American anthropologist Hortense Powdermaker, with some information about her social origin in a Jewish family in the Northern part of the United States, and her social commitment that made her contribute to the trade union development in her region. The text discusses her fieldwork in four different regions: in Melanesia, in the Deep South in the United States, in Hollywood and in central Africa, but above all attention is drawn to the methodological features that are a result of her studies of anthropology with Malinowski in London and the characteristic style inherited from her work with Edward Sapir at Yale in the United States. In the first part of the text mention is made of her career of thirty years' teaching of anthropology at a college in New York.

**Keywords:** British social anthropology, North American cultural anthropology, field-work, women anthropologists, social commitment

## Introducción

La antropología es una de las disciplinas a la cual primero tuvieron acceso las mujeres y precisamente el universo antropológico está repleto de mujeres. Hace unos años escribí que

llama la atención la presencia de un número de mujeres en lo que es probablemente el periodo más importante de la antropología británica, el periodo de *entreguerras* e inmediatamente después del fin de la Segunda Guerra Mundial, en el proceso de descolonización. Llama fuertemente la atención, pues era en gran medida un mundo de hombres, y las mujeres no ocupaban mucho espacio en las ciencias (Korsbaek, 2010: 83).

Una de esas mujeres que atraen la atención, porque valen la pena, es una dama de Pennsylvania en los Estados Unidos con el curioso apellido judío «Powdermaker» –que significa fabricante de pólvora– acerca de quien escribí en el artículo mencionado que

a esta primera generación tenemos que agregar a otra norteamericana, a Hortense Powdermaker, pues alrededor de 1925 ella descubrió las virtudes de la antropología en el famoso seminario de Bronislaw Malinowski. Como otros tantos antropólogos norteamericanos (como por ejemplo Margaret Mead), Hortense Powdermaker nació en un ambiente judío-alemán, en Philadelphia (Korsbaek, 2010: 95).

Para mí es obvio que en un tiempo cuando la antropología está en peligro de volverse fuertemente elitista y alejada de las condiciones de grupos marginados, Hortense Powdermaker toda su vida fue una antropóloga socialmente comprometida. En efecto, su compromiso empezó antes de que descubriera las virtudes de la antropología: ya a partir de 1921 trabajó como organizadora de labores en un sindicato de trabajadores de la industria de textil, en Nueva York. Recibió su título de doctora en 1928 y en 1929 inició un estudio de la isla Lesu en el Archipiélago Bismarck en el Pacífico; de este trabajo publicó la monografía *Life in Lesu* en 1933. Cuando regresó a los Estados Unidos empezó a trabajar en la Universidad de Yale, bajo la dirección de Edward Sapir, quien despertó su interés por la dimensión psicológica en la antropología e inició un estudio de las relaciones raciales en Indianota en Mississippi, en el Sunflower County, publicando “After Freedom” en 1939: un complemento al famoso libro *Race and Class in the South* de John Dollard. Mientras que la monografía de Dollard estudió la población blanca y la negra, Powdermaker se limitó a estudiar solamente a la población negra y unos años más tarde, en 1944, publicó un análisis del racismo dirigido a los alumnos de la escuela preparatoria: *Probing our Prejudice*. En 1937 Hortense Powdermaker se cambió al Queen’s College de New York City University en donde fundó el Departamento de Antropología y se hizo famosa como profesora (Korsbaek, 2010: 96).

Realmente, la razón por la cual me fijé en la persona y la carrera de Hortense Powdermaker fue el hecho de que a edad avanzada se acercó a la Escuela



de Manchester e hizo una investigación en el feudo de la Escuela de Manchester, la entonces colonia británica Rhodesia del Norte (ahora la república de Zambia o, más precisamente, “the Copperbelt”), la región de la minería de cobre en el norte de Zambia, dedicándose al tema predilecto de la Escuela de Manchester: el cambio social.<sup>1</sup>

Escribe Eric Wolf que “desprovista de cualquier tendencia de narcicismo, es posible que no haya recibido durante su vida el reconocimiento que merece por la variedad y la calidad de sus logros como antropóloga profesional” (Wolf y Trager, 1970: 783), pero tengo la impresión de que ha logrado una mayor presencia en la antropología después de su muerte en 1970, una presencia que se desprende principalmente de la publicación de un volumen especial dedicado a su memoria de la revista *Journal of Anthropological Investigation* (anteriormente *Southwestern Journal of Anthropology*).

Sin embargo, me parece que Hortense Powdermaker es una antropóloga que vale la pena mencionar por un buen número de razones. En primer lugar como especialista en antropología porque sus contribuciones al desarrollo de la antropología en sus cinco principales libros son notables. En segundo lugar, porque su trabajo destaca en un mundo en el cual hay cada día menos solidaridad social y más oportunismo por contener un muy exacto alto nivel de solidaridad social y antirracismo. Y, en tercer lugar, tal vez porque como mujer destacó en un campo de trabajo en el que en sus tiempos dominaban los hombres.

Antes de embarcarnos en una presentación de la vida de Hortense Powdermaker y sus etnografías me gustaría hacer dos comentarios, uno acerca de su definición sobre la antropología y otro de sus opiniones acerca del tipo de gentes que exitosamente pueden convertirse en antropólogos.

Según Hortense Powdermaker (1966):

el antropólogo es un instrumento humano que estudia otros seres humanos; aunque ha desarrollado técnicas que le proporcionan una considerable objetividad, es una ilusión pensar que pueda eliminar su personalidad de su obra y convertirse en un robot sin rostro o una grabadora mecánica de eventos humanos. Es importante aceptar que este instrumento humano es tanto un producto de acondicionamientos biológicas, psicológicas y sociales como lo son las gentes que estudia (p. 19)

En el mismo contexto señala Powdermaker (1966) que “es mi hipótesis que algunas de las nuevas tendencias en la antropología se puedan correlacionar con variados tipos de personalidad en la disciplina, que tiene diferentes tipos de necesidades a satisfacer” (p. 20). Una y otra vez aplica Powdermaker (1966) la misma metáfora que Canclini, de entrar y salir de la sociedad: “Mucho tiempo antes de

---

1 Estoy terminando el manuscrito de un libro acerca de la Escuela de Manchester.



que escuchara de la antropología fui condicionada para el rol de entrar y salir de la sociedad” (p. 19) y “entré en una parte de la sociedad que no había conocido y, después de un tiempo, salí de ella” (p. 24). De su tiempo como estudiante en Londres escribe que “la vida durante aquellos días de estudiante tuvo sus placeres y sus dolores pero, feliz o infeliz, sentía como si fuera a dónde perteneciera” (p. 44).

### **Hortense Powdermaker: vida y milagros**

Hortense Powdermaker nació el 24 de diciembre del año 1896 en Pennsylvania, en una familia judía de comerciantes acomodados. Era la segunda de cuatro hijos (su hermana mayor Florence Powdermaker fue una conocida psiquiatra), en la segunda generación de una familia de inmigrantes judíos: su abuela materna era judía inglesa, todos los demás judíos alemanes.

A principios del siglo XX la familia se mudó, primero a Reading y luego a Baltimore en Maryland, donde Hortense entró en el Grougton College en donde estudió historia. Allí tuvo su primera experiencia de la discriminación antisemita al ser excluida de una hermandad estudiantil (*sorority*) por ser judía, pero se recibió en 1921 como licenciada en historia y salió en busca de su primer trabajo.

En el colegio, ella y unas pocas compañeras (Grougton College era una escuela bastante elitista y era hasta 1956 solamente para muchachas) se entusiasmaron con ideas socialistas. Powdermaker descubrió el *slum* de Baltimore y el movimiento sindicalista (eran exactamente los años del juicio de Sacco y Vanzetti y muchas otras luchas sindicales):

Mi interés por el movimiento obrero fue cándido, sencillo y ardiente; se podría eliminar la pobreza y el mundo sería mejor si todos los obreros se afiliaran a un sindicato. Me interesaba poco la teoría marxista y la cuestión del partido político. Mi interés por el movimiento obrero fue en parte una expresión de mi rebelión en la familia, lo que no le quitaba legitimidad (1966: 23).

Como primer acercamiento al mundo del realismo social, un verano trabajó en una pequeña fábrica de camisas, en donde tuvo sus primeras experiencias fuera de su propio nivel social y descubrió que tenía facilidad para hacer contactos en este nuevo ambiente.

Como un siguiente paso en su desarrollo de consciencia social trabajó unos años en el *Amalgamated Clothing Workers* (Unión de trabajadores de la industria de vestimenta), primero en Baltimore, luego en Cleveland, Ohio, ayudando a levantar la unión, haciendo sus primeras experiencias políticas. Poco a poco se estaba alejando de sus condiciones sociales en la clase media y empezando a entender las características de las luchas sociales y políticas.



Pero después de un tiempo se aburrió de su trabajo burocrático y solicitó posibilidades de hacer un trabajo más práctico y terminó capacitando a obreros y organizándolos en grupos de trabajo. Después de unos años en este trabajo decidió volver a acercarse a la escuela y fue a Londres para inscribirse en la *London School of Economy*, estudiando con Bronislaw Malinowski y formando parte de su famoso seminario de investigación.

Terminando su trabajo en el sindicato fue a Inglaterra, necesitaba un cambio de aire; visitó Londres, Cambridge y Oxford, pero decidió quedarse en Londres y en 1925 se inscribió en dos cursos en la London School of Economics (que según otro alumno estaba en su edad de oro), uno de geología –que pronto abandonó por aburrido– y otro en antropología, siendo su profesor Bronislaw Malinowski, “que era un excitante maestro así como también un antropólogo distinguido” (Powdermaker, 1966: 34). El departamento de antropología de la LSE era pequeño, Hortense señala que

durante mi primer año en la LSE había solamente tres estudiantes del posgrado. Los otros dos eran Evans-Pritchard y Raymond Firth. Isaac Schapera llegó al siguiente año y pronto se nos unieron Audrey Richards, Edith Clarke, el difunto Jack Driberg, Camilla Wedgewood y Gordon y Elizabeth Brown (Powdermaker, 1966: 36).

Antes de irse a Inglaterra no había tenido contacto con la antropología, lo cual fue para ella nuevo y emocionante:

Las conferencias que dio Malinowski en el salón de clase no fueron presentaciones pulidas de una teoría acabada. Preparaba cuidadosamente sus clases – esquemas detallados y resúmenes en largas hojas amarillas – pero como avanzaba la conferencia, fue casi posible escucharlo pensar. Estaba en su mejor momento en discusiones socráticas, y en eso fue mejor que cualquier que he conocido. Teníamos que perseguir un punto hasta que nos llevara a algún lugar, o abandonarlo. Eso fue para mí una nueva experiencia, y un buen antiveneno contra la pereza intelectual (Powdermaker, 1966: 35).

Entre sus profesores encontramos a Seligman, Hobhouse, Westermarck, Laski y Ginsburg, pero sus principales profesores eran Radcliffe-Brown y Malinowski; “solamente esos dos me influenciaron, y a este respecto el segundo era mucho más significativo” (Powdermaker, 1966: 37). Powdermaker conoció al pensamiento de los antropólogos del universo británico, desde Tylor y pasando por los demás evolucionistas a los archienemigos de Malinowski (y también de Radcliffe-Brown), los difusionistas alrededor de Elliot Smith y Perry, con su seguidor Rivers, y a Malinowski que le encantaba pelearse ruidosamente con ellos. Conocía también las ideas de los franceses Émile Durkheim, Marcel Mauss y a varios alemanes aburridos, de los cuales el menos aburrido era Richard Thurnwald, que había hecho antropología económica en Melanesia casi al mismo tiempo que Malinowski.



En aquel entonces Malinowski estaba muy interesado en la psicología y el psicoanálisis por lo que en sus clases leían textos de Freud, Jung y Geza Roheim. Sin embargo, el contacto de Powdermaker con el psicoanálisis no se limitaba a lo teórico e histórico, pues:

muchos años más tarde aprendí acerca del psicoanálisis por experiencia directa, el camino más seguro para entenderlo y lo inconsciente subterráneo. Por razones personales me sometí a dos largos análisis. El segundo de ellos, mucho más profundo que el primero, contribuyó indirectamente pero de manera significativa a mi desarrollo como antropóloga. No obstante que es un *cliché*, es cierto el dicho de que la comprensión de uno mismo inevitablemente y profundiza (*sic*) la comprensión de los demás (Powdermaker, 1966: 39).

Powdermaker no tenía en mente terminar una carrera académica:

hacia el fin del primer semestre Malinowski me había sugerido que escogiera un tema para mi tesis doctoral. Se espantó cuando le conté que no tenía la intención de titularme y que yo estudiaba para divertirme. Yo tenía principios contra grados académicos y alegué con seriedad que lo máximo en la vida debería ser estudiar solamente por diversión. [...] Malinowski se enojó mucho y me dijo que no gastaba su tiempo y energía en formar estudiantes para su diversión. [Sin embargo] al final del primer semestre me inscribí retroactivamente para titularme y continué para hacerme antropóloga. Nunca me he arrepentido de esa decisión. [Finalmente] después de tres años recibí mi título de doctora en antropología, lo que no había sido mi razón para venir a Londres, y originalmente había planeado quedarme solamente un año (Powdermaker, 1966: 44-45).

Después de su doctorado en Londres podemos dividir la vida de Hortense Powdermaker en periodos definidos por sus proyectos de trabajo de campo.

Su primer trabajo de campo fue en la comunidad de Lesu en la isla Nueva Irlanda en Melanesia. De Londres salió rumbo a Australia y conoció a Radcliffe-Brown, que no le dejó mucha impresión. Luego partió rumbo a la Nueva Irlanda, donde fue la primera antropóloga en llegar ahí, quedándose un poco más de diez meses en el campo.

Terminando su trabajo de campo en Lesu, Melanesia, regresó a los EEUU y entró a trabajar como “asistente de investigación” bajo el mando de Edward Sapir –quien es probablemente el lingüista más importante en la antropología cultural norteamericana–, pero tuvo una vida difícil en Yale. En una ocasión escuchamos que “Sapir chocó directamente con el IHR (Institute of Human Relations de la Universidad de Yale) al apoyar el estudio de Hortense Powdermaker de la comunidad negra en el delta del Mississippi en vez de él de John Dollard, que era mucho más sociológico en su método” (Darnell, 1998: 365). Powdermaker trabajó unos años con Sapir, quien se convirtió en su segunda inspiración más importante después de Malinowski, pero “aunque Sapir reiteraba su entusiasmo, en el verano de 1937 terminó el contrato de Hortense Powdermaker” (Darnell, 1998: 365). Pero se logró organizar la investigación en Mississippi:



mi trabajo de campo en Mississippi fue hecho bajo los auspicios de *the Social Science Research Council* entre septiembre de 1932 y mayo de 1933, y durante tres meses del verano de 1934. El intervalo entre las dos estancias lo pasé en el Institute of Human Relations de la Universidad de Yale, organizando y editando mis notas de campo. El segundo viaje a Mississippi fue con el fin de llenar los huecos y estudiar algunas actividades, tales como reuniones de revitalización de religión, que se llevaron a cabo solamente en el verano (Powdermaker, 1966: 129).

Después tuvo una pausa solamente dio clases, hasta que en el siguiente proyecto de campo en 1946 y 1947 estudió la producción cinematográfica en Hollywood, introduciendo el estudio antropológico de los medios de comunicación, y publicó su *Hollywood, the Dream Factory* en 1950.

Después de su trabajo de campo en Mississippi en el *Deep South*, se dirigió Hortense Powdermaker al oeste, a California y a Hollywood, para hacer un estudio antropológico de la producción de películas. El resultado fue el libro *Hollywood, the Dream Factory. An Anthropologist Looks at Movie-Makers*, cuando se publicó en 1950 fue considerado como un tipo de libro antropológico nunca antes visto.

Podemos decir que su investigación en Hollywood fue al mismo tiempo social y cultural, más bien socio-cultural, muy al estilo de la Escuela de Manchester, pues estudió por un lado la organización social de la producción de películas, por otro lado el mensaje de las películas producidas

ya que la gente en la pantalla parecen tan reales y naturales y el trasfondo y el ambiente tan honestos, el espectador siente que debe ser verídico. Es esta calidad de realidad que hace el escape al mundo de las películas tan poderoso, llevando consigo una absorción consciente e inconsciente de los valores y las ideas de lo que pasa en la pantalla (Powdermaker, 1950: 14).

Hortense Powdermaker aprovechó la oportunidad para combinar sus experiencias de Hollywood con sus experiencias del *Deep South* y el racismo allá:

Los blancos que pertenecen a la comunidad en Mississippi disfrutaron mucho las películas pero, ya que no tenían mucha experiencia de fuera de sus comunidades, no fueron capaces de distinguir entre lo que era real y lo que era ficción en las películas (Powdermaker, 1966: 209).

En 1953 y 1954 regresó al escenario británico de la antropología, dirigiéndose a Northern Rhodesia (ahora Zambia) para estudiar la comunidad negra de Luanshya, junto con A. L. Epstein, de la Escuela de Manchester, publicando *Copper Town* en 1962, una monografía que conviene leer junto con *Politics in an Urban African Community* de A. L. Epstein (1958) de la misma comunidad.

Una parte de la vida profesional y antropológica de Hortense Powdermaker fue la docencia, y señala Erika Bourignon, que fue alumna de Powdermaker durante la Segunda Guerra Mundial, hablando acerca de las memorias de Powdermaker que



casi no dicen nada acerca de sus clases, aquel aspecto principal de su vida, cuando menciona el tema en unas pocas frases dispersas es para decir que había aprendido mucho de sus clases y para relacionarlas con sus actividades de investigación –es decir que veía la enseñanza como un modo de aprender y de explorar nuevas ideas (Bourguignon, 1991: 417).

Hay que mencionar que el Queen's College ocupaba un lugar muy importante en el corazón y la vida de Powdermaker, pues allí dio clases durante cerca de treinta años hasta su jubilación en 1967, pero “al tiempo acerca del cual hablo, el Queen's College había existido solamente unos pocos años. Fundado en 1937, era el más joven y el más pequeño de los cuatro colleges (*sic*) en Nueva York” (Bourguignon, 1991: 417).

Hortense Powdermaker daba clases en el departamento de sociología, que era un pequeño departamento, con solamente dos antropólogos: el otro era un emigrado ruso.

Existen varios testimonios acerca de su estilo de enseñanza, pero lo más importante fue probablemente la articulación de su docencia y su investigación, no obstante que nunca la mencionaba en sus clases. En efecto, juzgando del texto de Erika Bourguignon acerca de su docencia es impresionante la distancia y la objetividad que mantenía en sus clases: nunca asignaba sus propios textos como lectura obligatoria para las clases, hablaba muy poco acerca de su propia investigación.

Un curso que impartió fue el de “Minorías en los Estados Unidos” y otro fue de “Cultura y personalidad”, ambos durante los años de la Segunda Guerra Mundial. El curso de “Cultura y personalidad” fue original en el sentido de que contribuyó a crear los fundamentos de la orientación que sería posteriormente conocida bajo esta etiqueta: la participación de Hortense Powdermaker en el movimiento de cultura y personalidad raras veces se menciona y jamás se dice que tuvo un papel creador en el movimiento. Así, por ejemplo, en el artículo muy amplio de introducción de cultura y personalidad de Robert A. LeVine en el Diccionario de Antropología del Siglo XXI no se menciona su nombre.

En la primavera del 1967 Hortense Powdermaker dejó Queen's College y fue a California, donde se integró a Berkeley y donde su amistad con los Kroeber le aseguró una casa en 1321 Arch Street, al pie del Berkeley del Norte. Impartía clases con Nancy Scheper-Hughes como asistente. Hacia el final de su vida había planeado una investigación de los jóvenes en San Francisco. En 1970 empezaron sus problemas con el corazón, lo que finalmente resultó en un colapso más tarde en el mismo año.



### Hortense Powdermaker: la sindicalista

Hortense Powdermaker se tituló en 1919, un año después del fin de la Primera Guerra Mundial, con un BA en historia. Para ese año tuvo varias experiencias de la discriminación en el *college*, pero siempre en el marco de una vida burguesa, aunque también había tenido un tenue acercamiento a lo que podemos llamar *realismo social* en sus incursiones en el *slum* de Baltimore y con su trabajo en unas vacaciones en una fábrica de camisas. De esta manera, después de titularse decidió acercarse seriamente a la vida de las clases subalternas. Ayudó a resucitar la sucursal local de *Women's Trade Union League* (la liga del sindicato de las mujeres) y se convirtió en su representante en la *Baltimore Federation of Labor*.

Sin embargo, era impaciente, “deseosa de abandonar el hogar y Baltimore fui a New York buscando un trabajo, realmente cualquier trabajo, en the Amalgamated Clothes Workers y fui asistente del director de educación del sindicato” (Powdermaker, 1966: 24). Él se llamaba J. B. Salutsky (más tarde conocido como J. B. S. Hardman) y era un emigrante ruso con intereses intelectuales, quien captaba rápido los problemas; el trabajo era interesante, pero no era la idea de Powdermaker acerca de cómo cambiar el mundo, así que después de medio año renunció y fue a ver al presidente del sindicato, el Sr. Sidney Hillman, contándole que quería organizar a los trabajadores. Powdermaker estaba nerviosa, pues no tenía experiencia, solamente contaba con su entusiasmo y sus intereses, pero Hillman la tranquilizó, asegurándole que lo haría muy bien y preguntándole si estaría dispuesta a ir a Cleveland al fin de la semana y conducir una campaña allá. Ella se fue a Cleveland y se quedó un buen rato, organizando a los trabajadores y sobre todo a las trabajadoras de allá.

Así, el trabajo de organizadora de trabajadoras le abrió la puerta para un nuevo mundo:

En retrospectiva, los pocos años que pasé como organizadora de trabajadores me parece que han sido muy valiosos para una futura antropóloga. Me propusieron conocimiento de realidades sociales no adquiridas por medio de libros de texto. Yo vi y sentí la operación de poder dentro del mismo sindicato y la lucha entre obreros y patrones. La participación activa en las vidas de obreros industriales me ayudó a entender un segmento del sistema de clases en América del Norte al cual no pertenecía –tanto lo que no era como lo que era. Un movimiento social se convirtió en una compleja fuerza viva en vez de una abstracción. Entré en una parte de la sociedad que no había conocido y, después de un tiempo, volví a salir (Powdermaker, 1966: 24).

Con el fin de la guerra los Estados Unidos entraron en una nueva situación:

la fuerza de trabajo ya no era una mercancía escasa, las empresas y los empresarios iniciaron una fuerte e inclemente campaña y los conflictos entre los sindicatos y los empresarios fueron frecuentemente intensos y violentos [...] Como organizadora me esforcé por inducir cambios; por darles a los trabajadores, algunos de ellos indiferentes o apáticos, un sentido de sus propios intereses que yo pensaba podrían mejor promoverse perteneciendo a una colectividad –el sindicato– y detectar posibles líderes y cultivarlos.



Más tarde, como antropóloga, intenté, hasta donde fuera posible, evitar hacer cambios en las sociedades que estudiaba (Powdermaker, 1966: 25-26).

## **Hortense Powdermaker entre Malinowski y Radcliffe-Brown:**

### **Life in Lesu**

“La americana Hortense Powdermaker, una sindicalista que llegó a London School of Economics en 1925” (Kuper, 1975: 90) escribió que

durante mi primer año en la LSE solo había tres estudiantes graduados en antropología. Los dos primeros fueron E. E. Evans-Pritchard y Raymond Firth. Isaac Schapera llegó el segundo año y pronto se nos unieron Audrey Richards, Edith Clarke, el fallecido Jack Driberg, Camila Wedgewood y Gordon y Elizabeth Brown. Entre nosotros, y con Malinowski, se crearon fuertes lazos personales; era una especie de familia con su habitual ambivalencia: La atmósfera estaba dentro de la tradición europea: el maestro y sus alumnos, unos de acuerdo y otros en contra (Powdermaker, 1966: 36).

Así que Hortense Powdermaker abandonó el ambiente académico de los Estados Unidos y también su ambiente sindical de lucha de clases para encontrarse en un ambiente académico británico, permeado por la presencia de Bronislaw Malinowski en la London School of Economics en donde obtuvo su doctorado en antropología social en 1928 y tuvo que buscar posibilidades de hacer una investigación e ir al campo.

Al principio ni Malinowski le quiso apoyar para conseguir fondos (en realidad, una de las especialidades de Malinowski era exactamente la movilización de fondos económicos para investigación, sobre todo de la Fundación Rockefeller). Pero finalmente se le abrió una posibilidad en Australia y se dirigió a la comunidad Lesu en la isla de la Nueva Irlanda en Melanesia, en la cual planteó un proyecto de investigación que evidentemente reflejaba las ideas fundamentales de su profesor, Bronislaw Malinowski (Rosman y Rubel, 1991: 378).

Sin embargo, antes de dirigirse a Lesu tuvo oportunidad de hablar con Radcliffe-Brown, que estaba dando clases en Sydney. Resume sus experiencias de los dos genios así:

mi corazonada es que por lo menos algunas de las diferencias entre la obra de Malinowski y la de Radcliffe-Brown podrían ponerse en relación con sus personalidades. Radcliffe-Brown, en agudo contraste con Malinowski, me parece más apartado de la vida, moderna o tribal, y sin estrechos lazos familiares. Además, en comparación con Malinowski, sus relaciones con los hombres parecían ser más fáciles que sus relaciones con las mujeres. Los estudiantes de Malinowski aprendieron de él, pero también le discutieron, replicaron con impertinencia e hicieron chistes sobre él. Él quería lealtad (había que estar de su lado), pero no reverencia. Radcliffe-Brown, por otra parte, reunió a su alrededor un grupo de fieles discípulos. Nunca he oído a ninguno de ellos criticarlo o burlarse de él. Hoy algunos de estos antropólogos ingleses, ahora hombres maduros, que parecen participar en un culto al antepasado (Powdermaker, 1966: 42-43).



Lesu fue el lugar de mi primer trabajo de campo, por lo que tenía un cierto significado. Supongo que las *primeras veces* en la mayor parte de las áreas de la vida tienen influencia sobre las actitudes y el comportamiento en eventos similares posteriores (Powdermaker, 1971: 5)

*Life in Lesu* inevitablemente muestra las huellas de la enseñanza de Malinowski:

debo mi aprendizaje y estímulos original al profesor B. Malinowski de la Universidad de Londres, a quién dedico este estudio. Estoy en una deuda profunda a él por mi aprendizaje en metodología, la comprensión de muchos problemas que tiene que enfrentar el antropólogo y la estimulación en mis estudios (Powdermaker, 1933: 13).

Hortense Powdermaker escribe que no hubo mucha influencia de Radcliffe-Brown en su investigación, y en la resultante monografía, a pesar de que “cada día... tea for two”. Sin embargo, el libro empieza casi como la tesis doctoral de Radcliffe-Brown, con una descripción de la organización social (el capítulo 1, “Social Organization”, ocupa las páginas 25 a 59, el capítulo 1 de *The Andaman Islanders*, la tesis doctoral de Radcliffe-Brown, ocupa las páginas 22 a 87 y se llama “The Social Organization”). El “Preface” a *Life in Lesu* ocupa las páginas 15 a 22 y tiene exactamente la misma estructura que la “Introducción” de Radcliffe-Brown a sus *Andaman Islanders*.

Del ambiente geográfico hace una sólida descripción y como en todos sus trabajos nos da una esmerada presentación de su enfoque metodológico.

Pasó un total de diez meses y medio y el problema más duro fue el aprender la lengua vernácula:

el aprender la lengua, que es un dialecto melanesio, hasta la fecha no estudiado, aparentemente con algunos elementos papuanos, fue la parte más dura de mi trabajo. Registré textos y luego, con la ayuda de un intérprete, los analicé. Sobre la marcha recogí un vocabulario. Escuchaba la conversación nativa y paulatinamente empecé a hablar un poco. No tuve ningún intérprete que hablaba bien el inglés, algunos de ellos llegaban a hablar inglés pidgin. En esta área siempre hay algunos nativos que han trabajado en las plantaciones de coco o en la capital del hombre blanco y que regresan con algún conocimiento del inglés pidgin (Powdermaker, 1933: 19-20).

Su relación con la lengua fue muy diferente de la de Malinowski, que se consideraba a sí mismo un genio lingüístico, pero incluso así su trabajo de campo representa un notable avance en comparación con el de Rivers, viajando todo el tiempo en la lancha de la misión anglicana, *The Southern Cross* y dependiendo por completo de sus informantes entre los alumnos ya bilingües de las escuelas de la misión eclesiástica.



Hay un aspecto más que llama la atención en el libro de Hortense Powdermaker; aparte de la manifiesta presencia de Malinowski y la posiblemente subliminal influencia de Radcliffe-Brown, hay partes y temas que nos hacen pensar en el estilo de “cultura y personalidad” que se estaba gestando exactamente en aquellos años.

Puede ser una coincidencia que Hortense Powdermaker hubiera nacido exactamente en Pennsylvania, igual que Ruth Benedict y Margaret Mead, dos de las principales integrantes de la “cultura y personalidad”. Los capítulos II y III, “niñez” e “infancia” son muy parecidos a dos de los temas predilectos de esta escuela.

Con la influencia combinada de Malinowski y Radcliffe-Brown, y con un inseguro acercamiento a los temas de cultura y personalidad, no puede sorprender que resultara una investigación sin mucha atención a la dimensión histórica y este punto ha sido el más criticado. Es difícil comprender una comunidad en una isla que en 1616 recibió a varios marineros holandeses (Jacob Le Mair y Willem Schouten), que en los años 1870 y 1880 sufrió cuatro intentos de colonización por parte del francés Marquis de Rays y que de 1885 hasta el fin de la Primera Guerra Mundial pertenecía al imperio alemán bajo el nombre de Neumecklenburg, para ser cedido a Australia, con la excepción de la ocupación japonesa de 1942 a 1945. Parece que Malinowski y Radcliffe-Brown hicieron un sólido trabajo convenciendo a la licenciada en historia Hortense Powdermaker de la necesidad de una visión sincrónica y lo innecesario de una visión histórica.

El libro de Hortense Powdermaker es como una descripción romántica de un paraíso exótico que no ha sido tocado por el hombre blanco y su civilización occidental (tal como el gobierno del Perú se imagina la existencia de los 300.000 indígenas en la selva amazónica; el libro realmente podría haber sido ilustrado por cuadros de Gauguin de Tahiti). Sin embargo, es como si estuviera presente todo el tiempo la amenaza de la civilización occidental con su cultura, erradicando la naturaleza inmaculada. La descripción del ambiente natural de Lesu empieza con la descripción de la carretera que comunica las aldeas:

la carretera deja la aldea para atravesar la parte inhabitada, donde el único sonido es el estrépito de las olas contra un lato precipicio. Luego da una vuelta y pasa por las palmeras de coco plantadas en filas rectas en la plantación de un hombre blanco, cuya orden y regularidad contrasta con las palmeras de coco desordenadas e irregulares en las aldeas (Powdermaker, 1966: 26).

Es como si la carretera fuera una amenaza inconsciente de la civilización occidental, y no es una coincidencia, tal como señala Powdermaker (1966) en una nota en la misma página, que “la carretera fue iniciada bajo la administración alemana y se mantiene hoy por el trabajo de los nativos”.



Una curiosa discrepancia surge cuando comparamos declaraciones en la etnografía *Life in Lesu* con aquellas en la autobiografía de Powdermaker, una discrepancia que tal vez revela las dificultades que encontró al tratar a hombres ausentes de la comunidad y trabajando en plantaciones de coco. En *Stranger and Friend* nota que “en el momento de mi estudio, ninguno de los hombres estuvieron fuera de Lesu (Powdermaker, 1966: 50), mientras que en la etnografía dice que “la población de Lesu era 232, de los cuales once estuvieron ausentes trabajando en las plantaciones de coco” (Powdermaker 1933: 33) (Rosman y Rubel, 1991: 383).

Un comentario antes de abandonar *Life in Lesu*: Hortense Powdermaker escribe una prosa tan sencilla y tan transparente, que es realmente un placer leer su libro. En cierto sentido es una versión exagerada del principio fundamental del funcionalismo y el estructural-funcionalismo –el postulado de la perfecta integración de los elementos dentro de una totalidad–, un principio que en la última instancia llevó esta orientación a su propio fin. En el libro no encontramos la palabra «conflicto», la selección de palabras es afín a la versión romántica del funcionalismo.

### Hortense Powdermaker y el racismo

El segundo libro de Hortense Powdermaker, *After Freedom*, un estudio de negros y racismo en el *Deep South* en los Estados Unidos, fue publicado en 1939 y es interesante evaluar su influencia en una situación muy complicada: en 1939 los Estados Unidos estaban a punto de entrar en la Segunda Guerra Mundial, para lo cual necesitaban sus soldados negros y forzosamente suavizando su racismo y segregación, pero con una larga y sólida tradición racista, sobre todo en el *Deep South*.

Pocos antropólogos se aventuraron en aquellos años a estudiar las relaciones interétnicas (más bien interracial) y el libro contribuyó en forma valiosa y provocadora a la discusión que resultó, muchos años después de Little Rock, en la abolición de la segregación.

El primer detalle significativo es que el libro está dedicado a Edward Sapir, con quien estudió Hortense Powdermaker después de su incursión en Melanesia, y una de las cosas más interesantes del libro es la breve “introducción” (Powdermaker, 1939: LXIII-LI) que constituye toda una declaración metodológica, ética y técnica.

Este estudio fue percibido como un experimento: aplicar a un segmento de la sociedad norteamericana contemporánea el entrenamiento y los métodos de una antropóloga cultural y las perspectivas que habían sido adquiridas a través del trabajo de campo en otras civilizaciones, cualesquiera que sean. No existe razón alguna para que la antropología no pudiera servir para hacer inteligible nuestra civilización, tanto como las salvajes [...] Los problemas de raza y grupos minoritarios de una región como el Deep South están



entre los dilemas más urgentes, la antropología nos puede ofrecer tanto conocimientos como comprensión acerca de esos problemas [...] [y] las técnicas de la antropología podrían ayudar a la sociedad a entenderse a sí misma (p. XLIII).

De la continua interacción de negros y blancos, en el presente y en el pasado, colectiva tanto como individual, han surgido multitud de problemas prácticos. No he intentado sugerir soluciones, pero es mi esperanza que algo del material presentado pueda ser de utilidad a las personas involucradas en soluciones prácticas” (p. XLIII-XLIV).

Se eligió una comunidad rural del Sur debido a mi interés en el proceso de aculturación y los problemas relacionados con los negros [...] Se escogió el Estado de Mississippi porque en el momento de esta investigación casi no había sido tocado por estudios sociales, mientras que se habían llevado a cabo exitosos estudios en Alabama y Georgia, así como en otros estados del sur [...] Finalmente se escogió una comunidad que contaba con oficiales extremadamente capaces e inteligentes, tanto blancos como negros, que estaban interesados en el proyecto y habían prometido su cooperación (p. LXIV).

Para el estudio, la comunidad fue bautizada con el nombre ficticio de “Cottonville” y Hortense Powdermaker residía en la comunidad, dividiendo su tiempo entre estudios de la comunidad y el área alrededor. Un rasgo absolutamente extraordinario es que “hoy, tanto como en el pasado, el negro no vive en una comunidad aislada de negros. Para entender su vida es necesaria una comprensión de los blancos, que forman una parte importante de su vida” (p. LXIV).

Hortense Powdermaker es una antropóloga muy consciente de sus teorías y métodos y, en la introducción a su monografía del Deep South (p. XLIII-LI) pone sobre la mesa sus puntos de partida y su parque teórico y metodológico:

La investigación fue planeada como un experimento: la aplicación a un segmento de la sociedad norteamericana contemporánea de las experiencias y los métodos de la antropología cultural, tal como se han venido ganando en trabajo de campo en otras civilizaciones a la nuestra (p. XLIII).

Se pone mucho énfasis en la posible utilidad de las herramientas de la antropología para comprender la propia sociedad y sus problemas:

No hay razón por la cual no podríamos utilizar la antropología para hacer nuestra civilización comprensible, tanto como las de los salvajes. Su contribución en este punto ha sido limitada al uso de las sociedades primitivas como laboratorios para comparación con la nuestra, o como trasfondo histórico. Pero sería posible utilizar las técnicas de la antropología de una manera más directa. Los problemas de raza, de grupos minoritarios, de una región como el Sur se encuentran entre los más urgentes (p. XLIII).

Se enfoca la atención a la herencia histórica, como molde de la cultura actual: “de la incesante interacción del presente y el pasado, del negro y del blanco, tanto colectiva como individualmente, han surgido muchos problemas prácticos” (p. XLIII).

Hortense Powdermaker es muy cautelosa en su estipulación de la utilidad de la antropología, no obstante sus fuertes recomendaciones: “no intento sugerir soluciones, pero espero que el material aquí presentado les pueda ser útil a los



que están comprometidos en aplicaciones prácticas” (p. XLIII-XLIV), nos encontramos en la frontera entre la antropología teórica y la aplicada.

El estudio no es una investigación histórica, “los elementos históricos entran solamente en esta visión cuando forman parte de los procesos y actitudes presentes. Esas actitudes reciben más atención que el comportamiento observable” (p. XLV), el primer detalle, el uso muy limitado de la historia, es tal vez una herencia de sus estudios con Malinowski, el segundo detalle, el énfasis en lo inconsciente, revela tal vez la formación psicoanalítica que había recibido en su estancia en Yale, bajo la dirección de Edward Sapir.

La introducción es también testimonio de la honestidad de Hortense Powdermaker, no esconde nada: “en un estudio tal como el presente, hay siempre algunos datos que pueden ser importantes y que no se pueden comprobar; he intentado señalar cuando el material pertenece a este tipo” (p. LXIV).

Como pudo saber Hortense Powdermaker, es un problema ser una investigadora blanca entre negros:

tuve que ser aceptada entre los blancos, y a pesar de eso, tener la necesaria libertad para violar algunas de sus reglas. Por ejemplo, va contra toda la tradición establecida que una mujer blanca vaya sola en la noche a un vecindario negro para atender a un evento social o visitar una familia. Y, sin embargo, la comunidad blanca aceptaba eso como parte de mis tareas. Mientras que tuve que ser respetada y aceptada por los blancos, no podía permitirme el lujo de ser demasiado íntima con ellos, si fuera así los negros perderían su confianza en mí. Las relaciones con ambos grupos hacían necesaria una mezcla de lo personal y lo impersonal (p. LXIV).

A esta mezcla de normas opuestas se le volvería a enfrentar en sus estudios del conflicto entre mineros negros en Zambia años más tarde.

Esas actitudes han sido subrayadas más que la conducta manifiesta (*overt behavior*) un detalle que revela la colindancia de la antropología cultural con el psicoanálisis.

### **Hortense Powdermaker en Hollywood**

Hortense Powdermaker inicia su libro acerca de la producción de películas en Hollywood, acerca de las cuales opina que son arte popular encargado de contar una historia:

Pasé un año en Hollywood, de julio de 1946 a agosto de 1947, un año más normal que los siguientes. Fui allá con el objetivo de entender mejor la naturaleza de sus películas. Mi hipótesis era que el sistema social en el cual son producidos tenga influencia significativa sobre su contenido y sentido. Un sistema social es una red compleja y coordinada de patrones e ideas mutuamente adaptados que controlan o influyen en las actividades de sus miembros. Mi hipótesis es poco original, pero nunca antes ha sido aplicada a las películas. Todo arte, que sea popular, folk o exquisito, es condicionado por su particular historia y sistema de producción. Eso vale para la cestería de los indígenas pueblo, la pintura del Renacimiento y la literatura moderna y el jazz, así como también para las pe-



lículas [...] pero difieren del arte folk en que mientras que son consumidas por el pueblo no son producidas por el pueblo, y se distinguen del arte fino o exquisito en que nunca son productos de una sola persona (Powdermaker, 2013: 3).

Estas son las primeras palabras de Hortense Powdermaker en su libro de la que fue su penúltima investigación, el estudio de la producción de películas en Hollywood.

Había aprendido algo de sus anteriores proyectos de investigación:

Mis técnicas del campo tenían algunas similitudes con las que había utilizado en las islas del Pacífico del Sur y en otras partes, y tenían también algunas diferencias. Como en las demás comunidades tuve que establecer y mantener el mismo papel: el de un científico imparcial y desinteresado. Durante mi estancia en Hollywood fui profesor invitado de medio tiempo de antropología en la Universidad de California en Los Angeles, un apoyo útil para este papel. Más importante, sin embargo, fue mi absoluta falta de interés por buscar un empleo en la industria de películas o formar parte de ella. Eso fue único para alguien que vivía durante un año en Hollywood. Además, no tenía ningún interés a defender en Hollywood mientras que todo el mundo estaba muy ocupado defendiendo sus intereses; en lugar de eso estaba intentando entender el complicado sistema en el cual todo el mundo vivían y trabajaban. No vi a las gentes ni como villanos ni como héroes, sino como jugando un rol en este sistema (Powdermaker, 2013: 3-4).

Discutiendo su investigación en Hollywood en sus memorias señala Powdermaker (1966) que

hoy veo con ojos muy críticos mi trabajo de campo en Hollywood, mucho más críticos que mis demás experiencias del campo. Mirando en el espejo retrovisor me doy cuenta de que los problemas fueron enormes debido a dificultades inherentes en la situación, y a ciertos patrones en mi personalidad (p. 211).

En la discusión retroactiva de su investigación en Hollywood divide la atención entre lo sociológico y lo psicológico, llamando así la atención a su contribución a la creación de la orientación de “cultura y personalidad”, una contribución que casi siempre se olvida, “no obstante que los aspectos sociológico y psicológico son, por supuesto, entretreídos” (Powdermaker, 1966: 211).

Es interesante la introspección de Powdermaker, pues en su memoria se dio cuenta de que nunca fue una observadora objetiva y distanciada en Hollywood, pues

al salir de otros campos por lo regular he estado feliz e infeliz –feliz por salir, porque normalmente he llegado a estar cansada y saturada, infeliz por dejar a mis amigos y la vida en el campo. Hollywood es el único sitio que he estado contenta de abandonar, y es el único lugar que he estudiado y he llegado a odiar. Nunca he sentido felicidad al dejar una sociedad que he estudiado. Aunque puede ser difícil, no hay razones por las cuales un antropólogo no pueda estudiar una sociedad que odie, tan solo que esté consciente de sus sentimientos en su momento, y sea capaz de controlarlos (Powdermaker, 1966: 225).

Su estudio de Hollywood fue un estudio de una sociedad en una situación permanente de conflicto y Powdermaker coincide en muchos puntos con el estudio



del conflicto que hizo Max Gluckman, anticipando así su posterior trabajo en el feudo de la Escuela de Manchester, en la entonces colonia de Rhodesia del Norte, ahora Zambia.

Powdermaker (1966) estudia el permanente conflicto entre los actores y directores, los «empleados» y la gente que tiene el poder en lo que llama la *front office*, es decir la oficina de los magnates de Hollywood a diferentes niveles:

ahora me intriga la cuestión de qué habría pasado si yo hubiera tenido acceso a las gentes en la cúspide de la jerarquía de poder. Es posible que habría adquirido una sensación de compasión que me hubiera permitido llegar adentro de sus roles y así distanciarme, tal como lo había hecho con los granjeros blancos en Mississippi. O podría haber visto que el comportamiento en la front office no fuera por completo el producto de la mala fé, (*sic*) sino que podría ser el resultado de la demasiado frecuente denegación de los talentosos por los que carecían de talento (p. 226).

Powdermaker se da cuenta de la dificultad de quedarse neutral en una situación de conflicto: “dada mi personalidad fue inevitable que tomara el partido de los artistas en su lucha contra el poder en la front office, una actitud que no contravenía mi estudio de los artistas” (p. 226).

Se identificaba con los actores: “pronto percibí un hecho básico acerca de los actores: el actuar es para ellos un *modus vivendi*. Los vi como seres humanos cuyas necesidades fueron mejor satisfechas al actuar” (p. 227), más no con los escritores:

mi relación con los escritores fue muy diferente de mi relación con los actores y los directores [...] la relación de productor con escritor no fue funcional en la estructura social como fue la de director con actor (p. 227).

Aparte de lo interesante en esta introspección, que casi parece las consideraciones de Rosana Guber, llama la atención el surgimiento de hartos conceptos malinowskianos.

### Se plantea la pregunta

¿por qué fueron tan diferentes mis reacciones hacia los escritores de Hollywood a las que hacía los granjeros de Mississippi (ambos de mi propia raza y cultura)? [y llega a la respuesta tentativa que] “en Mississippi sabía de manera totalmente consciente que yo podría haberme comportado como los granjeros blancos si yo hubiera vivido toda mi vida entre ellos. Estaba contenta que eso no fue el caso y sentí compasión por los blancos (p. 229).

Eso fue en profundo contraste a la actitud de “sentirme salvada” ante los escritores de Hollywood. Pues, en el fondo Powdermaker también era escritora y “tal vez hubiera querido ser uno de ellos, pero no lo quería admitir. La envidia inconsciente por lo regular subyace a la actitud de “Sentirme Salvado” (Powdermaker, 1966: 229).



Hay similitudes con las anteriores investigaciones, pero a través de diferencias y similitudes predomina la fuerte personalidad de Hortense Powdermaker y el libro de Hollywood es un libro acerca del poder, pues “aunque las películas son producidas por muchas gentes en el marco de una gran industria, ciertas personas tienen el poder para influenciar fuertemente las películas, mientras que otras personas son relativamente impotentes” (p. 229) y virtualmente todas las observaciones que hace tienen que ver con la distribución del poder, en lo que se distingue del estilo dominante en la antropología cultural norteamericana y prefigura su futuro proyecto de investigación en el marco de la Escuela de Manchester.

Probablemente sea un reflejo de su personalidad y su manera de interactuar socialmente que “tomé en serio tanto a los habitantes de Hollywood como a los del Pacífico del Sur, lo que les gustó a ambos”, una cuestión que tiene que ver con otra pregunta: ¿Cómo se presenta el investigador ante sus futuros informantes?

En Hollywood tuvo la gran ventaja de una historia bien documentada y no tener que aprender una nueva lengua o trabajar por medio de intérpretes. Menciona Powdermaker que lo que no había sido un problema en el Pacífico –donde había residido en una comunidad de unas doscientas personas y donde podía conocer personalmente a todos– se presentó el problema de hacer una selección representativa. Es evidente la ventaja de no tener que aprender una nueva lengua, pero el asunto de la historia o la falta de historia es más complicado. Es claro que Hollywood cuenta con una historia bien documentada (por mítica que sea) y dice Powdermaker que los diversos registros de los diferentes sindicatos le fueron muy útiles, pero es una cuestión abierta qué tan satisfactoria es una investigación que hace a un lado la dimensión histórica. Es clara la herencia de Malinowski (que influyó profundamente a Powdermaker, y también de Radcliffe-Brown, cuya influencia escapó). Recientes investigaciones en Melanesia y Polinesia han mostrado esta deficiencia (Hviding y Berg, 2014, Sahlins, 1991).

Como fue el caso en el Deep South llegó con una serie de cartas de recomendación. ¿Qué cartas de recomendación tiene uno que llevar consigo al iniciar una investigación? Es una pregunta de mucha importancia en un proyecto como el de Powdermaker en Hollywood, que está caracterizado por su interés por lo político y, todavía más, por el conflicto.

A algunas gentes las vi solamente una vez, a muchas otras las vi dos veces, tres veces o una docena de veces. Algunos estuvieron suficientemente interesados en mi proyecto como para que los pudiera ver cuando quisiera. El número total de entrevistas fue aproximadamente novecientos (Powdermaker, 2013:11).



Salta a la vista el esmero y la seriedad con la que se preparó la investigación, recordando en todo momento que en un universo del tamaño de Hollywood la investigación nunca puede ser exhaustiva, siempre es selectiva.

La última parte de la introducción es interesante, pues aquí revela Powdermaker (2013) algunas de sus ideas fundamentales y motivaciones para estudiar lo que estudia:

Me ocupa la posibilidad de llamar la atención al problema general de las películas como una institución importante en nuestra sociedad. Un rasgo único de la vida moderna es la manipulación de las gentes a través de la comunicación de masas (p. 11).

Tiene un comentario acerca de su manera de ver las películas de Hollywood, y evaluarlas: “Las opiniones acerca de la influencia de las películas van desde verlas como la esperanza de un mejor mundo hasta el miedo de su efecto degradador en la humanidad” (p. 11).

Toda esta sección nos revela el sostenido interés de Powdermaker (2013) en el proceso de comunicación:

Las películas satisfacen, para bien o para mal, las necesidades del hombre de escaparse de sus preocupaciones, le ayudan a mitigar su soledad, le ofrecen experiencias vicarias más allá de sus propias actividades, le perfilan soluciones a sus problemas, le diseñan modelos de relaciones humanas, y le ofrecen un conjunto de valores de nuevos héroes populares [concluye Powdermaker en su introducción al libro, y señala que] sería difícil subestimar el significado social o psicológico de las películas (p. 15).

Supongo que quiere decir “sobrestimar”. Su proyecto de Hollywood es solamente el inicio, pues “se espera que un proyecto en el futuro intentará aprender algo acerca de este proceso bidireccional, incluyendo tanto un análisis de los patrones culturales en las películas como un estudio detallado de las reacciones del público” (2013: 15).

Las últimas palabras de su introspección en Hollywood son:

pienso en lo que el libro podría haber sido si algunos de mis involucramientos no hubieran sido escondidos, si yo hubiera contado con la necesaria movilidad psicológica y la oportunidad sociológica para entrar y entender todos los grupos en competencia, si mi sistema de valores no hubiera dominado de manera tan agresiva todo el estudio, si yo hubiera tenido más humildad y compasión (Powdermaker 1966: 231).

### **Hortense Powdermaker y la Escuela de Manchester**

Después de la impresionante variabilidad de las investigaciones de Hortense Powdermaker –un estudio malinowskiano en Melanesia, un estudio del racismo en el sur de los Estados Unidos y un estudio de la producción de películas en Hollywood– se le ocurrió, a la edad de 57 años, hacer un estudio de las condiciones laborales de los negros en las minas de cobre en Rhodesia del Norte. El momento



de la visita de Hortense Powdermaker había sido bien elegido pues, como señala ella, se acababa de establecer la Federación de África Central, que existiría en un ámbito generalizado de conflicto de 1953 a 1963:

yo llegué en septiembre de 1953, poco tiempo después del nacimiento de la Federación de Rhodesias del Norte y del Sur y Nyasaland, y salí en junio de 1954. Con la excepción de un mes que pasé en Lusaka, la capital de Rhodesia del Norte y parcialmente en una gira por las regiones rurales, pasé todo el tiempo en Luanshya, el lugar de la Roan Antelope Copper Mine (Powdermaker, 1962: XIII).

“Hace más de veinte años escribió Audrey Richards que toda la imagen de la sociedad africana ha cambiado más rápido que las técnicas del antropólogo” (Powdermaker 1962: XV, haciendo referencia a Richards, 1958: 46) y el tema general del libro es el problema del cambio y como se estudia el cambio, también

el problema en el campo cambió en el curso de la investigación y aún en el transcurso de la escritura del libro. El problema original tenía que ver con la comunicación de la cultura moderna occidental a través de los medios de comunicación masiva – radio, películas y periódicos – y formaba parte de un estudio más amplio de las actividades de tiempo libre como índice de cambio en esta comunidad minera (Powdermaker, 1962: XIII-XIV).

Sería difícil estar en desacuerdo con las conclusiones de una antropóloga danesa: “En mi opinión, los valores duraderos en el *Copper Town* de Hortense Powdermaker se tienen que buscar en sus observaciones de relaciones entre hombres y mujeres” (Tranberg Hansen, 1991: 442), pues

en el transcurso de mi investigación me di cuenta de que los estudios de la vida urbana que el Instituto Rhodes-Livingstone había producido no decían gran cosa acerca de las mujeres en la ciudad. En los sondeos socio-económicos de africanos en las principales ciudades llevadas a cabo en los años 1950, en otros aspectos excelentes, ni siquiera se habían planteado preguntas acerca del trabajo de las mujeres – acerca de su muy limitada participación en trabajo asalariado y el grado de sus ingresos de lo que hoy llamaríamos actividades en el sector informal. Aparte de un registro de la proporción de hombres y mujeres en la población y el número relativo de hombres casados y solteros y la observación de que los casos legales con frecuencia giraban alrededor de asuntos maritales, la investigación que hasta entonces había sido publicada no hablaba sustancialmente de las relaciones entre los sexos (Epstein, 1963; McCulloch, 1956; Mitchell, 1957)” (Tranberg Hansen, 1991: 442).

### Conclusión: nuestra Hortense Powdermaker

Alrededor de 1968 escribió Hortense Powdermaker sus memorias: en *Stranger and Friend. The Way of an Anthropologist*, en las cuales presenta, discute y compara sus experiencias de trabajo de campo en cuatro diferentes ambientes. La vida y la antropología de Hortense Powdermaker es una dialéctica transatlántica, y las influencias más fuertes que se sienten en su obra son, de un lado del Atlántico, de Bronislaw Malinowski de London School of Economics y, desde el otro lado, de Edward Sapir, de Yale University, con influencias más ligeras de la Escuela de Manchester. Una influencia de la cual aparentemente se escapó casi por completo fue la de Radcliffe-Brown.



Otro texto concluyente de Hortense Powdermaker es el breve prólogo que salió publicado en la segunda edición de *Life in Lesu* con el título muy indicador de “Further Reflections on Lesu and Malinowski’s Diary” (1971), donde suelta algunas opiniones acerca de su primer trabajo de campo y que es casi tan importante como sus memorias.

Pero, con el objetivo de formular una conclusión al presente texto podemos buscar “las circunstancias que rodean cómo (y porqué) ciertos científicos son capaces de ganar amplio reconocimiento, mientras que otros son relegados a la periferia de la academia, por lo menos parcialmente independientemente de la sustancia de su obra” (Hier y Kemp, 2002: 254).

Al respecto, quisiera aceptar la propuesta de Hier y Kemp (2002):

la ironía es, por supuesto, que la antropología ha sido remodelada en muchos sentidos que parecen a la visión antropológica de Hortense Powdermaker, incluyendo su rechazo al estructural-funcionalismo, su insistencia en estudiar a su propia sociedad, su insistencia en el estudio de las relaciones de poder y su énfasis en problemas sociales urgentes en las sociedades modernas (p. 267).

Rodney Needham ha introducido una categoría de “antropólogos injustamente olvidados”, en el contexto de una reevaluación de la antropología de A. M. Hocart (Korsbaek, en prensa), yo quisiera introducir una categoría de “antropólogos que han sido olvidados o menospreciados porque estaban demasiado adelantados en el momento de su escritura”, una categoría que, aparte de Hortense Powdermaker abarca a Gregory Bateson (Korsbaek, 2012) y A. M. Hocart.

Así que Hortense Powdermaker fue una antropología demasiado adelantada por su tiempo y es, en consecuencia, hoy en gran medida olvidada. Pero la calidad que en mi opinión antes que nada destaca a Hortense Powdermaker fue su permanente y sostenido sentido de justicia y solidaridad social. ☸



## Referencias

- BOURGIGNON, ERIKA (1991). "Hortense Powdermaker, the Teacher". En: *Journal of Anthropological Research*. Núm. 47.
- DARNELL, REGNA (1998). "Camelot at Yale. The Construction and Dismantling of the Sapirian Synthesis, 1931-1939". En: *American Anthropologist*. Vol. 100, Núm. 2.
- EPSTEIN, A. L. (1958) *Politics in an Urban African Community*, Manchester: Manchester University Press.
- HIER, SEAN P. & CANDACE L. KEMP (2002). "Anthropological stranger: the intellectual history of Hortense Powdermaker". En: *Women's History Review*, 11, 2. HVIDING, EDVARD & CATO BERG (2014). *The Ethnographic Experiment. A. M. Hocart and W. H. R. Rivers in Island Melanesia, 1908*. New York: Berghahn.
- KORSBAEK, LEIF (2010). "Las mujeres en la antropología social británica". En: *Dimensión Antropológica*. Núm. 48.
- KORSBAEK, LEIF (2012). "Gregory Bateson, un antropólogo transatlántico e interdisciplinario". En: *Ciencia Ergo Sum*. Vol. 19, Núm. 2.
- KORSBAEK, LEIF (en prensa). "A. M. Hocart. Un antropólogo británico olvidado, poco ortodoxo", en prensa en *Athenea Digital* en Barcelona.
- KUPER, ADAM (1975). *Antropología y antropólogos, la escuela británica, 1922-1972*. Barcelona: Anagrama.
- ORTNER, SHERRY (2015). "Powdermaker's Anthropology", *Symposium: Celebrating LSE's 120th Anniversary in the Department of Anthropology*. London: London School of Economics.
- POWDERMAKER, HORTENSE (1933). *Life in Lesu. The Study of a Melanesian Society in New Ireland*. New York: W. W. Norton.
- POWDERMAKER, HORTENSE (1939). *After Freedom. A Cultural Study of the Deep South*. New York: Russell & Russell.
- POWDERMAKER, HORTENSE (1950). *Hollywood, the Dream Factory. An Anthropologist Looks at Movie-Makers*. Boston: Little & Brown.
- POWDERMAKER, HORTENSE (1966). *Stranger and Friend. The Way of an Anthropologist*. New York: W. W. Norton.



- POWDERMAKER, HORTENSE (1971). "Introduction. Further Reflections on Lesu and Malinowski's Diary". En: Hortense Powdermaker. *Life in Lesu. The Study of a Melanesian Society in New Ireland*. New York: W. W. Norton.
- POWDERMAKER, HORTENSE (1973). *Copper Town. Changing Africa. The Human Situation on the Rhodesian Copperbelt*. Westport: Greenwood Press.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1922). *The Andaman Islanders*. Glencoe: The Free Press.
- ROSMAN, ABRAHAM & PAULA RUBEL (1991). "Powdermaker's Lesu". En: *Journal of Anthropological Research*. Núm. 47.
- SAHLINS, MARSHALL D. (1988). *Islas de historia. La muerte del Capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- TRANBERG HANSEN, KAREN (1991). "After Copper Town. The Past in the Present in Urban Zambia". En: *Journal of Anthropological Research*. Vol. 47, Núm. 4.
- WOLF, ERIC & GEORGE L. TRAGER (1970). "Hortense Powdermaker, 1900-1970". En: *American Anthropologist*. Vol. 73, Núm. 3.







# Experiencia, reflexividad y trabajo de campo: análisis de una relación con las músicas tradicionales

Experience, reflexivity and fieldwork. Analysis of a relationship with traditional music

**Roberto Campos Velázquez**

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) (México)

<http://orcid.org/0000-0001-8264-7905>  
robcave7@gmail.com

Recibido: 29 de mayo del 2019.

Aprobado: 9 de diciembre de 2019.

## Resumen

En el presente trabajo analizo la relación que, como estudioso de las prácticas musicales, entablé con mi objeto de estudio y la forma en que tal relación –construida mediante la escucha de grabaciones etnomusicológicas de campo y grabaciones de la Nueva Canción Latinoamericana– determina la elección de mis objetos de estudio, los modos de construirlos y analizarlos. Dicha relación se enfocó en el trabajo de campo realizado entre los huaves de San Mateo del Mar (Oaxaca) y en la forma en que articulé tal experiencia con otras instancias del trabajo etnomusicológico como el análisis de los datos relevados, escritura y comunicación de los resultados de investigación. La abstracción del sujeto de estudio fue una orientación empleada para analizar la experiencia y “la relación subjetiva [del sujeto cognoscente] con el objeto [de estudio]” (Bourdieu, 2001: 182-183), así como “las condiciones sociales de posibilidad [...] de esa experiencia y [...] del acto de objetivación” (Bourdieu, 2003: 44). Gracias a este ejercicio, ubico algunas de las determinaciones epistemológicas e histórico-sociales de la etnomusicología en México, campo disciplinario en el que me sitúo. Este ejercicio permite concluir que el análisis de las determinaciones que orientan las relaciones entabladas con nuestros objetos de estudio habilita la praxis profesional más reflexiva.

**Palabras clave:** músicas tradicionales, huaves, trabajo de campo, etnomusicología, antropología musical

## Abstract

In the present work I analyze the relationship that, as a student of musical practices, I established with my object of study, and the way in which such a relationship -constructed by listening to ethnomusicological field recordings and recordings of the New Latin American Song- determined the choice of my objects of study, the ways of constructing and analyzing them. This relationship was observed in the fieldwork carried out among the Huaves of San Mateo del Mar (Oaxaca), and in the way in which I articulated this experience with other instances of ethnomusicological work: analysis of the data collected, writing and communication of results of investigation. The abstraction of the subject of the study was the approach used to analyze the experience and “the subjective relationship [of the knowing subject] with the object [of study]” (Bourdieu 2001: 182-183); as well as “the social conditions of possibility [...] of that experience and [...] of the act of objectification” (Bourdieu 2003: 44). Thanks to this exercise, I locate some of the epistemological and historical-social determinations of ethnomusicology in Mexico, a disciplinary field in which I was placed. This exercise allows us to conclude that the analysis of the determinations that guide the relationships that we engage with our study objects enable more reflective professional praxis.

**Keywords:** traditional music, huaves, fieldwork, ethnomusicology, anthropology of music

## Introducción

La etnomusicología es un campo disciplinario desde el cual analizamos a las sociedades mediante el estudio de sus prácticas sonoro-musicales y los modos de escucha de estas. Se origina a finales del siglo XIX y al menos ha tenido tres paradigmas epistemológicos hegemónicos: 1) la musicología comparada; 2) el folclore musical; y 3) la etnomusicología en sí (Titon, 2008: 29).

Las innovaciones tecnológicas de los últimos años del siglo XIX permitieron registrar, reproducir y analizar músicas colectadas en diversas geografías del planeta. Los musicólogos comparativos tuvieron como sede los archivos sonoros metropolitanos emergentes y concibieron al trabajo de campo como una actividad orientada a “la colección de datos para ser analizados en laboratorio y utilizados en esquemas universales –como rastrear los orígenes evolutivos de la música o mapear áreas culturales globales– [...]” (Cooley y Barz, 2008: 8). Como se advierte, el énfasis se puso en el análisis de los objetos musicales colectados en campo y no en “las personas haciendo música” (Titon, 2008: 29) en situaciones sociales específicas.

Por su parte, la expresión *folclore musical* define diversas praxis investigativas desarrolladas durante las primeras décadas del siglo XX en Europa del este centradas en la recolección, transcripción, análisis y comparación de materiales de campo, pero alentadas por la construcción de sentimientos nacionales (Bartók, 1979) mediante la creación musical *savante* (Bohlman, 2004). Para Béla Bartók, por ejemplo, el folclore musical debía ir más allá de la colección, intervención y publicación de cantos populares rurales para constituirse en una disciplina desde la cual realizar tipologías clasificatorias de estilos musicales nacionales y macrorregionales (Elschek, 1991 citado por Bartók, 1979). Durante las primeras décadas del siglo XX este tipo de praxis tuvo gran impacto entre diversos estudiosos de la música, principalmente rurales en Latinoamérica y también estimulados por “movimientos intelectuales y artísticos nativistas / nacionalistas” (Béhague, 1991: 57).

Después de la Segunda Guerra Mundial la etnomusicología se consolidó como campo de estudio a nivel global, creándose departamentos, centros, unidades y laboratorios de investigación en varias universidades de países metropolitanos, al igual que organismos como el *International Folk Music Council* en 1947 (*International Council for Traditional Music* desde 1982) y la *Society for Ethnomusicology* en 1955 (Cooley y Barz, 2008).<sup>1</sup> Al menos hasta la década de los ochenta la etnomusicología norteamericana de corte culturalista se impuso como modelo hegemónico a nivel global. Para Alan Merriam (1964), actor protagónico

<sup>1</sup> Para más información ver Nettl, 2010: 137-145



en la etnomusicología de posguerra en Norteamérica, su principal aporte a las humanidades fue la contextualización de la música, lo que necesariamente dio como resultado la recuperación de las valoraciones locales en torno a la música en cuestión. Ciertamente esta postura relativizó la comprensión de las prácticas musicales, pues como señala Mendívil (2013):

[si] cada cultura desarrolla sus propios valores y sus propias explicaciones de la vida, entonces cada cultura musical también desarrolla sus propios conceptos de la música y sus propios criterios estéticos y técnicos para determinar qué es la música y qué se considera música buena y bella (p. 201-202).

Así, el trabajo de campo y la “inmersión cultural” (Titon, 2008) se instituyeron como los procedimientos metodológicos privilegiados en la construcción de los datos y también para desmarcarse de los “ancestros” comparativistas, según Cooley y Barz (2008). Para Titon (2008) los etnomusicólogos norteamericanos de posguerra

tienden a desconfiar de las generalizaciones comparativas amplias y, en cambio, producen monografías basadas en estudios detallados de culturas musicales específicas [...] también desconfían del nacionalismo, rechazándolo como etnocéntrico y, en general, no enfatizan la preservación; más bien se enfocan en la aculturación y el cambio (p. 29).

Desde sus orígenes este campo privilegió el estudio de las músicas no occidentales, así como las músicas campesinas de los países occidentales (Nettl, 2010 en Rice, 2014). Después de los ochenta el campo se abre al estudio de todas las prácticas musicales de cualquier sociedad, subrayando que la singularidad disciplinaria estaría dada por la aproximación metodológica centrada en el uso del método etnográfico y el trabajo de campo, pero no en la ubicación de uno u otro objeto de estudio.

La historia del campo de la etnomusicología en México es singular, pues este se configuró gracias a una heterogeneidad de prácticas investigativas desplegadas desde distintos ámbitos profesionales y atravesadas por intereses políticos, ideológicos y estéticos diversos (Ruiz, 2015). Se instituyó profesionalmente en 1985 (Ruiz, 2010), al crearse la licenciatura en Etnomusicología en la Escuela Nacional de Música (hoy Facultad de Música; FaM) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). En 2004 se creó el Programa de Maestría y Doctorado en Música de la UNAM, teniendo a la Etnomusicología como uno de los campos de conocimiento ofertados. Desde el 2002 la Universidad de Guadalajara también ofrece la Maestría en Etnomusicología. A pesar de lo anterior mencionado, ¿Qué praxis artísticas e investigativas configuraron este campo disciplinario en México, durante las décadas de los setenta y los ochenta? ¿Qué impacto tendrían esas praxis en las audiencias urbanas del México de dichos años? Mi objetivo es pensar introductoriamente estas preguntas a partir de mi experiencia formativa e investigativa, con la intención de movilizarme hacia una praxis etno-



musicológica más reflexiva.

### ¿Por qué estudié la música de los huaves?

La primera noticia que tuve de la música ritual de los huaves de San Mateo del Mar fue gracias a la escucha del disco LP “*Música de los huaves o mareños*” (1974), producto de las grabaciones de campo que Arturo Warman realizó a un grupo de músicos y otros especialistas rituales huaves entre 1972 y 1973, en el istmo de Tehuantepec. El disco pertenece a la serie Testimonio Musical de México (TMM) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

Nací a mediados de la década de los setenta, en Michoacán provincia del centro-occidente de México. Desde joven me incliné por escuchar el Radio Educación (XEEP-AM), nunca fui aficionado a la televisión y el internet aún no formaba parte de mi vida, ni de la de millones de mexicanos de clase media. Radio Educación es una radiodifusora mexicana pública, con sede en la Ciudad de México y es una institución descentralizada de la Secretaría de Educación Pública. Su historia es larga y complicada y apenas a inicios de la década de los setenta comenzó a transmitir ininterrumpidamente hasta la fecha. En lo que a programación musical se refiere, desde sus inicios esta radio se caracterizó por difundir música tradicional y otras no tan comerciales. Igualmente, abrió sus hondas a los movimientos musicales latinoamericanos de inspiración folclorista, que durante las décadas de los setenta y ochenta se asociaron a una ideología política de izquierda.<sup>2</sup> Todas estas músicas las fui escuchando en esa difusora.

En mi juventud también conocí Discos Pueblo, Ediciones Pentagrama y la serie TMM del INAH, como anoté. Discos Pueblo y Ediciones Pentagrama fueron sellos independientes con una actuación protagónica dentro de la escena musical folclórica durante las décadas de los setenta, ochenta e inicios de los noventa en México. La escena de la música folclórica, o Nueva Canción Latinoamericana, surge durante la década de los setenta en la Ciudad de México en torno a círculos universitarios de clase media y la vida bohemia de las peñas.<sup>3</sup> El concepto de escena musical define “los contextos en los que grupos de productores, músicos y aficionados comparten sus gustos musicales comunes y se distinguen colectivamente de los demás” (Bennett y Peterson, 2004: 1). Además, las escenas constituyen “entidades dinámicas existentes en el tiempo, y que sirven como un medio por el cual los individuos construyen y articulan valores compartidos en torno a la música” (Bennett y Rogers, 2016: 4). Para algunos autores latinoamericanos el concepto de escena musical surge dentro de los estudios de la música popular, la etnomusicología y la antropología musical, como “una respuesta crí-

2 Ver Ochoa, 2001: 38-46 y Ortiz, 2009: 299-305

3 Ver Arana, 1976 y Velasco 2004: 86-107, 118-126



tica a la visión que describe a las identidades musicales como unidades estables, libres de rupturas o discontinuidades” (Mendívil y Spencer, 2016: 2).

La escena de la música folclórica en México se deriva del movimiento tradicional que nace en París durante los años cincuenta y gracias a la confluencia de estudiantes, intelectuales, artistas y músicos, todos aficionados a las músicas rurales de sus respectivos países latinoamericanos (Arana, 1976). Para Federico Arana (1976) el interés de las clases urbanas e ilustradas por las músicas folclóricas de los ámbitos rurales latinoamericanos se deriva de

una postura estética y filosófica que tiene que ver con [...] un romanticismo architardeo [pues] al resultar insoportable y asfixiante el panorama ofrecido por las ciudades en pleno periodo de industrialización, la gente aspira a la evasión para reencontrarse con la naturaleza, de suerte que hay un incremento en el interés general por todo lo exótico [...] y se vuelven los ojos al pasado (p. 15).

Dicho autor caracteriza a la escena de la música folclórica en México como un movimiento estético-ideológico “folcloroide” y traza una clara diferencia entre la música de esta escena y lo que denomina la “auténtica música folclórica” (p. 60). Así, sostiene que “la música folcloroide es un movimiento musical articulado y manipulado dentro de los más característicos patrones del consumismo” (Ibíd.: 25), y que “se desarrolla en un clima doméstico, inocente, inofensivo” (p. 59).

Por cierto, Arana asienta estas palabras en pleno apogeo de la escena en cuestión. Al menos en la Ciudad de México esta sería muy dinámica, con espacios sociales clave como las peñas, programas de radio, actores protagónicos<sup>4</sup> y sellos discográficos propios, como Discos Pueblo y después Ediciones Pentagrama.<sup>5</sup> Así, esta escena construyó toda una discursividad estética-ideológica que, en las ciudades de la provincia mexicana principalmente se difundió mediante la discografía y la radiofonía. Al interior de esta escena se congregaron lo que más adelante llamaré los “grupos de proyección” (Miñana, s. a., en Ochoa, 2006: 44).

Vuelvo a la serie fonográfica TMM del INAH, gracias a la cual conocí la música que los huaves de San Mateo del Mar tocaban con una aguda flauta de carrizo, tambores, caparazones de tortuga percutidos con cuernos de venado, al tiempo que emitían fuertes silbos, gritaban y producían un sonido estridente con cencerros amarrados a una correa de cuero. Mediante la escucha de los discos de esta serie me fui haciendo de un imaginario sobre la música ritual de los huaves de Oaxaca, pero también de una imagen acústica de las músicas regionales del México de aquellos años. A diferencia de Discos Pueblo y Ediciones Pentagrama, quienes produjeron grupos y solistas que interpretaban músicas de diversas sociedades regionales de México y Latinoamérica, o creaciones inspiradas en

4 Ver Arana, 1976: 62 y Ortiz, 2009

5 Ver Contreras, 2009: 318-319; Ochoa, 2001: 38-39 y Velasco, 2004: 174-178.



las mismas, desde el INAH se documentaban generalmente *in situ*, expresiones musicales de sociedades rurales mexicanas. Estos documentalistas practicaron una suerte de etnomusicología de salvamento y se les considera como pioneros recientes de la etnomusicología mexicana.<sup>6</sup>

Una acotación importante, dentro de la etnomusicología de salvamento destaca la actuación protagónica de Thomas Stanford, cuya praxis de esta área contribuyó a forjar el imaginario y el estereotipo que los actores del campo de la antropología en México tienen de esta (en tanto campo disciplinario) y de los especialistas (en tanto actores de su propio campo). Según Stanford (2017) “[los etnomusicólogos] llegamos a los pueblos y comunidades para preguntar sobre la música y obtener grabaciones” (p. 14). Esto para conservar tradiciones evitando que la música se pierda y así, promover su revaloración.

A propósito de las personas que durante la década de los setenta realizaban fono-registros, predominantemente desde instituciones estatales, Federico Arana (1976) nos dice lo siguiente:

De ahí que resulte tan importante la labor de ese puñado de personas (José Raúl Helmer, Tomás (*sic*) Stanford, Beno Liberman, Enrique Ramírez de Arellano, Irene Vázquez, Eduardo Llerenas, Arturo Warman y el arquitecto Macías) que se han lanzado con sus grabadoras a los lugares más recónditos del país para registrar esas coplas y melodías del cancionero tradicional que, víctimas de la radio de transistores y del “Acapulco tropical”, están a punto de desaparecer para siempre (p. 26-27).

Este testimonio deja ver el conjunto de evidencias ideológicas desde el cual se escucharon y pensaron diversas prácticas musicales y procesos sociales. Desde esta impostación epistemológica el fono-registro de las músicas “auténticamente folclóricas” se tradujo en compromiso político con carácter de urgencia, compromiso derivado de esa suerte de amenaza que la música comercial, mediatizada y de entretenimiento, pretendidamente, representaba para los “cancioneros tradicionales”. Ciertamente la música mediatizada adquiriría por aquellos años gran impulso y habría de impactar profundamente a las personas y las vidas sociales de amplias regiones del país, no a los “cancioneros”. Fueron los años en que la industria de la música en México promovió la creación de lo que posteriormente conoceríamos como “la música grupera”. Pero pensemos un poco más las evidencias ideológicas referidas anteriormente, para luego volver a la pregunta que capitula este apartado.

Según Ana María Ochoa (2006b) en las prácticas investigativas de las músicas locales en Latinoamérica, desde finales del siglo XIX hasta el siglo XX, es patente una estructura de conocimiento desde la cual se construyó el dominio de la música tradicional como una suerte de universo autónomo. Tal estructura

6 Ver Chamorro, 2012 y Alonso, 2008



sería un signo recurrente en las muy heterogéneas prácticas de investigación, documentación e intervención de la música local en la gran mayoría de los países latinoamericanos. Dicha estructura correspondería –según Ochoa (2006b), apoyada en Richard Bauman y Charles Briggs– a una epistemología de purificación. “La expresión epistemologías de purificación [...] se usa para referirse a epistemologías cuyo propósito es construir dominios específicos (ciencia, lenguaje, tradición) como separados y autónomos de la sociedad” (p. 809).<sup>7</sup> Para esta autora, el trabajo de purificación en Latinoamérica se desarrollaría mediante diversos modos de entextualización, es decir, modos de inscripción de las músicas locales en partituras, en textos escritos o en grabaciones de campo, que en cualquier modalidad implicó procesos de recontextualización y resignificación de los sonidos locales (Ochoa, 2006).

Además, dicho trabajo se realizaría –como se anotó– desde una heterogeneidad de praxis investigativas sobre la música local (antropólogos, etnomusicólogos, historiadores, músicos de la tradición *savante*, folcloristas, literatos, cronistas locales, músicos, gestores, etcétera), lo que derivaría en una tensión permanente por la definición del sentido, pues “el significado de las músicas tradicionales y populares a menudo aparece como una serie de verdades en disputa sobre lo que es el folklóre o la música popular y lo que no lo es” (Ochoa, 2006: 811). Cómo entender, si no, los juicios de valor que Federico Arana (1976) claramente expresa al hablar de música auténticamente folclórica y música folcloroide o disco folclórica.

Veamos ahora dos aspectos clave para empezar a pensar las prácticas investigativas que nos ocupan, y lo que estas instituyeron: 1) los modos de investigación-intervención predominantes durante las décadas de los setenta y ochenta; y 2) los modos de entextualización-recontextualización dominantes. Apoyada en Carlos Miñana, Ana María Ochoa enlista los tipos de investigaciones musicales desarrolladas en Colombia, de la década de los cuarenta en adelante. Cito aquellos que me parecen homologables al caso mexicano en las décadas señaladas:

[...] 3) estudios realizados por antropólogos, sociólogos, lingüistas [...]; 4) los estudios que siguen el modelo de la etnomusicología norteamericana de los años sesenta y setenta o son realizados por etnomusicólogos norteamericanos que trabajaron en el país; 5) estudios de músicas tradicionales por los llamados “grupos de proyección” [...], grupos que surgieron en la década de los 60 a raíz del Movimiento del Canto Nuevo y que buscaban recrear las músicas tradicionales en un contexto urbano, es decir, para “proyectar” las músicas rurales desde los espacios locales hasta los escenarios urbanos y nacionales (Ochoa, 2016: 811-812).

En México coexistieron estas tres praxis entre los setenta y los ochenta, pero la etnomusicología de salvamento (“estudios realizados por antropólogos, sociólogos

<sup>7</sup> Ver también Ochoa, 2006b: 10-11



gos, lingüistas”, historiadores y etnomusicólogos) fue haciéndose hegemónica, pues gozó del apoyo del estado mexicano mediante diversas instituciones,<sup>8</sup> y hasta cierto punto relegaría la actividad investigativa y re-creativa de los “grupos de proyección”, que en el contexto mexicano definirían la escena de lo que Federico Arana peyorativamente llama “música disque folclórica” (1976).

El modo predominante de inscripción de la etnomusicología de salvamento fue la realización de fono-registros y la escritura. La publicación de los materiales colectados en campo se acompañó de notas explicativas e introductorias, “de escasas pretensiones teórico-analíticas”, según el criterio de Carlos Ruiz (2010: 5). Esta documentación de las músicas locales contribuyó a definir lo que era y lo que no era música tradicional, concurriendo de este modo a la construcción de una esfera pública aural (Ochoa, 2006). La divulgación de fonogramas, y su amplia difusión radiofónica, también contribuyó a la valorización de las músicas locales y al reforzamiento ideológico de la diversidad cultural como un tópico discursivo oficial. Contribuyó, en definitiva, a la construcción ideológico-discursiva del patrimonio cultural intangible. La producción de fonogramas (TMM) y la producción discográfica de intervención (como Discos Pueblo) serían los modos predominantes de entextualización-recontextualización de las músicas locales.

Lo relevante es pensar el modo en que las praxis etnomusicológicas de salvamento y de los grupos de proyección, o “folclore militante” (Ortiz, 2009), crearon lo que Bourdieu llamaría las condiciones sociales de producción de las prenociencias de los sujetos cognoscentes (2003: 44). Sostengo que las prácticas investigativas y de intervención de la época, crearon condiciones de apreciación y valoración de las músicas locales, gracias al uso predominante de la producción fonográfica. A través de ésta se re-construyó la noción de la música tradicional mediante una epistemología de purificación (Ochoa, 2006), como un ámbito separado de la vida social contemporánea y que de cierto modo había que salvamentar, documentar y difundir, sobre todo entre audiencias urbanas. Carlos Ruiz ha caracterizado este proceso como “fetichización de la música” (2010: 5 y 174).

Como anoté, mediante la escucha de fonogramas me forjé un imaginario sobre las sociedades rurales de México y Latinoamérica. Por otro lado, este imaginario también se nutrió de la experiencia vivida en mi socialización primaria. Durante toda mi infancia y juventud tuve una proximidad con músicas, danzas, comparsas, pastorelas y personajes rituales que participaban en las festividades religiosas desprendidas de la práctica del catolicismo popular en los barrios antiguos de la ciudad en la que nací y crecí, en los poblados aledaños a esa ciudad *chef-lieu*, y en los poblados de origen de mis propios padres. Volveré a este úl-

8 Ver Alonso 2008; Loza, 1990 y Ruiz, 2010: 178-179; 2015: 136-141.



timo punto en la parte final, pues esta experiencia primaria también forjó en mí, un vínculo estético-emocional con este tipo de expresiones artísticas que luego serían mi objeto de estudio.

La escucha de los discursos mediatizados por los fonogramas me llevó a cursar los Estudios Latinoamericanos, en la Facultad de Filosofía y Letras; y Etnomusicología en la FaM, en la Ciudad de México y en la UNAM. La lírica de las canciones, la iconografía de los LP y la música en sí, me avivaron una inquietud política. Durante años, predominantemente escuché música latinoamericana, o “dizque folclórica” (Arana, 1976) y música tradicional de México, Latinoamérica y del mundo. Me licencié en Estudios Latinoamericanos con una tesis sobre la historiografía de la música en México. Luego ingresé a la Maestría en Antropología de la misma UNAM con un proyecto de investigación sobre música en el istmo de Tehuantepec (Oaxaca, México). Me dispuse a realizar trabajo de campo e iniciarme en la praxis de la etnomusicología, tal como la estaba aprendiendo y estudiando en la FaM. Me resolví por los huaves de San Mateo del Mar, precisamente por ese vínculo exotizante que forjé desde joven escuchando su música en uno de los fonogramas de la serie TMM.

### Un trabajo de campo intermitente

En la semana santa del 2005 inicié una estancia de carácter exploratorio, pues si bien me había atraído la música quería indagar más, en general, sobre la vida de esta sociedad de pescadores. El primer día de mi estancia en San Mateo del Mar dos personas me preguntaron si venía a grabar a los *montsünd naab* (quienes tocan los tambores, las flautas de carrizo y los caparazones percutidos con cuernos de venado); es decir, las personas cuya música había escuchado en el disco que grabó Arturo Warman en la década de los setenta. Les dije que no, lo cual era cierto, que venía a ver la celebración.<sup>9</sup> De cualquier modo, en esa estancia conocí a los *montsünd naab* y los escuché tocar en vivo. Después de la semana santa volví periódicamente a participar en cada una de las fiestas en honor a los santos católicos principales. Ocasionalmente las estancias se extendieron por dos o tres semanas.

En el verano del 2006 me instalé durante tres meses a vivir en San Mateo del Mar, la cabecera municipal. Fui estableciendo un vínculo más estrecho con las personas y me involucré en la vida ritual que se desarrollaba todas las madrugadas en la única iglesia católica, en torno al culto a los santos y otros existentes de los que hablaré más adelante. Durante aquel verano, acompañé a las autoridades municipales en turno a diversas actividades ceremoniales, fuera y dentro de

<sup>9</sup> En itálicas indico las voces en huave, entre paréntesis sus traducciones literales y libres. Para la escritura del huave utilizo la ortografía práctica empleada en las Jornadas de Escritura Huave (Insituto Nacional de Lenguas Indígenas en México).



San Mateo del Mar. Así, conocí colonias, agencias y rancherías, también secuencias, protocolos y especialistas rituales. Pero sobre todo conocí personas y participé en las fiestas. No hice ningún tipo de registro audiovisual, fui un participante observante (Guber, 2011: 54) y escuchante. Me concentré en mis notas de campo.

Además de las diversas expresiones sonoro-musicales asociadas a la ritualidad, conocí otras músicas de las cuales los informes etnográficos no daban noticia alguna. Escuché cumbias, corridos y baladas cantadas en huave u *ombe-ayüits* (nuestra boca), músicas de producción local y muy gustadas por las audiencias huaves (Campos, 2016a). Por aquellos años 2005-2007 hubo una radio comunitaria llamada “Radio Ikoots”. Solamente se escuchaba en el municipio de San Mateo del Mar y era el principal medio de difusión de esta otra “música electrificada para el baile”.<sup>10</sup> Por cierto, este tipo de música a la que me refiero, se derivan directamente de “la radio de transistores y del “Acapulco tropical”” (Arana, 1976: 26-27) esa suerte de influencia espuria que, según el punto de escucha de Federico Arana –como vimos–, amenazaba la sobrevivencia de los cancioneros tradicionales locales y regionales.

Indagando sobre esta otra música, aprendí que los géneros musicales bailables principalmente son un singular tipo de música tropical, que se habían arraigado en las preferencias estético-emocionales de las personas desde antes de la década de los cincuenta. Esta música primero la tocaron orquestas integradas por marimba, contrabajo, instrumentos de aliento-metal, güiro, batería y congas. Los repertorios interpretados por las orquestas no se cantaban. En la década de los setenta llegó la luz eléctrica, y los conjuntos electrificados desplazaron a las orquestas conquistando el gusto de las audiencias locales por los repertorios cantados, y otros géneros bailables como la balada romántica. ¿Por qué no se documentaron estas músicas? ¿Acaso no revestían interés antropológico y etnomusicológico? Como anoté, los etnomusicólogos de los setenta y ochenta estaban fundamentalmente centrados en la documentación de las músicas tradicionales, y orientados por una epistemología purificante (Ochoa, 2006). No es fortuito que Stanford definiera los pueblos en dónde grabar música, guiándose por una suerte de principio de no contaminación:

He encontrado tres criterios que en la práctica me han dado buenos resultados. Primeramente, busco a los grupos que viven más aislados de las vías de comunicación. Si logro identificar un pueblo de 1500 o más habitantes que no tiene camino, telégrafo ni teléfono, considero que he encontrado un lugar que seguramente ofrecerá datos y grabaciones de lo más interesantes [...] El segundo criterio se refiere a considerar la penetración de la cultura nacional o mestiza local en la comunidad. Si no hay penetración de mestizos en una comunidad indígena, parto de la hipótesis de que hay más integridad en la cultura indígena y, en consecuencia, que la comunidad vive su “propia vida” [...] he encontrado

10 Patricia García López y Rubén Luengas Pérez (2016) emplean esta expresión para designar a las músicas mixtecas que durante la década de los ochenta también empezaron a realizarse con alineaciones instrumentales electrificadas.



que las comunidades que cuentan con más de 1500 habitantes no ofrecen muy buenas perspectivas en relación con el mantenimiento y la recreación de una cultura rica y multifacética (Stanford, 2017a: 21).

Una vez más, esta cita deja ver la epistemología mediante la cual se fue reconstruyendo la noción de música tradicional, el estereotipo de los etnomusicólogos y el modo en que se fue instituyendo su objeto de estudio predominante. Este tipo de etnomusicología se institucionalizaría en centros educativos y planes de estudio en líneas de investigación preponderantes, en la ubicación de objetos de estudio y modos de abordarlos en el tipo de instrumental intelectual elegido para realizar una investigación; así como en los tipos de discursos generados y reproducidos desde cuerpos académicos específicos. Como vimos en México, la licenciatura en Etnomusicología solamente se imparte en la FaM de la UNAM. La carrera se creó en 1985, pero desde antes de esta fecha ya se impartían cursos de etnomusicología en esta Facultad y en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (Loza, 1990: 210-212).

La postura epistemológica traslucida en la cita de Stanford sería hegemónica en la época. Desde allí, claramente era imposible escuchar, mucho menos documentar y estudiar esas otras músicas locales que estaban emergiendo como resultado del impacto de la discursividad social puesta en juego por la música comercial, mediatizada y de entretenimiento. En el caso de la sociedad huave, Pablo Ortíz Monasterio materializó la escucha de la música huave electrificada para el baile, en una serie de fotografías en blanco y negro (1981). Cuerpos de jóvenes mujeres bailando abrazadas, jóvenes varones, pantalones acampanados, tocando batería y bajo eléctrico con amplificadores.

Conocer la microhistoria social de esta otra música local, contribuyó a desestabilizar las ideas que me había forjado de la sociedad huave mediante la escucha re-contextualizada de una de sus expresiones sonoro-musicales. Los huaves de la barra habían interactuado con otros universos sociales mediante el consumo de la música comercial y mediática. Las personas que había imaginado escuchando las grabaciones que Arturo Warman hizo en la década de los setenta, eran personas de su tiempo, que escuchaban el radio y que gustaban de los discursos y las sonoridades que allí se oían. “Y si compramos un radio –me dijo alguna vez Criseria B. que le dijo a su hermano, por allá en los sesenta–; pero qué cosa es eso, replicó éste; no sé, pero hay música –contestó Criseria” (comunicación personal, 2010).

En la tesis de maestría, estudié las sonoridades vinculadas al catolicismo de la costumbre y los modos en que las audiencias locales fueron interactuando con la música mediatizada. Con ello, intenté hacerme de un panorama de todas las prácticas musicales presentes en la vida social huave, pero este ejercicio fue limitado, pues no incluí –por ejemplo– las prácticas musicales de las diversas



iglesias evangélicas, tan relevantes en la celebración de sus calendarios rituales y religiosos.

Un año después de obtener el grado de maestro ingresé a un doctorado en la École de Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, París, Francia), institución que financiaría mi estancia de campo más prolongada. En 2010 volví a México, me instalé de nuevo en San Mateo del Mar, en donde viví un año, y me dispuse a pensar a la sociedad huave mediante la escucha de las expresiones sonoro-musicales presentes en la celebración del calendario ritual que se desprende de la práctica del catolicismo de la costumbre. Para ello, de nuevo me apegué a la vida que cotidianamente se desarrolla en la iglesia católica de San Mateo del Mar. Las actividades rituales de carácter público (petición de lluvias, procesiones, celebración de cuaresma, semana santa y otras actividades del calendario litúrgico católico), semipúblico (mayordomías en honor a los santos) y privadas (ritos mortuorios familiares), involucran a las autoridades religiosas y a los *monopoots* (los que están en el templo, por mandato popular durante un año prestando servicio) en turno. Por ello resolví concentrarme en la iglesia, pues allí se coordinan buena parte de estas actividades. Esta vez, me dispuse a documentar audiovisualmente las expresiones sonoro-musicales, con la intención de que estos materiales constituyeran parte de mis unidades de análisis.

En la iglesia hay un trasiego cotidiano de personas y de especialistas rituales. Estando allí pivoté entre celebraciones públicas, semipúblicas y privadas; y me confirió, además, una pertenencia grupal, pues en las ocasiones de celebración las personas me asociaban con los *monopoots*, aunque también con otros grupos ceremoniales como los *montsünd naab* (los que tocan los tambores) y los *monlüy kawüy* (los que corren a caballo, gritan, silban y hacen ruido con un par de baterías de cencerros durante la fiesta del Corpus Christi). En años precedentes había construido un vínculo de camaradería con los *montsünd naab* y con algunos de los *monlüy kawüy*. A los primeros los acompañé en muchas fiestas religiosas en honor a los santos, en San Mateo del Mar y en algunas comunidades de la barra. Dos celebraciones participé con los *monlüy kawüy*, silbando y haciendo ruido con los *skil* (batería de cencerros) durante los trece días que dura la celebración del Corpus.

Así, en las celebraciones religiosas del 2010 podía moverme entre el grupo de las autoridades de la iglesia, los *montsünd naab* y los *monlüy kawüy*, si se trataba de la fiesta del Corpus. Pero movilizarme no quiere decir que deambulara libremente, pues las fiestas y ceremonias huaves son muy protocolarias y todo se organiza a partir de pequeños grupos de especialistas: los que danzan, los que rezan, los que tocan los tambores, los que preparan y los que reparten alimentos, los que corren a caballo, silban y hacen ruido, los familiares ayudantes, los ayudantes de los celebrantes que no son familia consanguínea pero sí familia ritual,



los que coordinan todo el evento, etc. Todo tiene su modo, y cada instancia del ensamble de la fiesta, o celebración religiosa, tiene su propia jerarquía interna. Cada grupo tiene su jefe, o su jefa, y no se puede andar saltando de aquí para allá, ni andar metiendo las narices en todos lados sin el previo consentimiento de las jefas o los jefes.

### Análisis de los datos

Después de la estancia del 2010 regresé al extranjero, luego volví a la Ciudad de México, donde me concentré en el análisis de los datos, redacté la tesis doctoral y la sustenté en el Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA) de la UNAM, y no en la EHESS, pues me resultó imposible regresar al extranjero. Todo ello, simultáneamente desarrollando otras actividades profesionales. Desde el 2012 me incorporé como profesor al Área de Etnomusicología de la FaM, UNAM. Este último hecho me permitió ocupar una posición germinal dentro del campo de la etnomusicología en México, y desde allí compartir con los estudiantes los recursos teórico-metodológicos de los cuales me serví para analizar los datos relevados en la estancia del 2010, y luego para comunicar los resultados en la tesis de doctorado. Intenté pensar desde la escucha del Otro, y no desde la escucha del etnomusicólogo o el antropólogo, pues consideré que, en el fondo, las praxis hegemónicas del campo de la etnomusicología en México, habían prescindido de este hecho de implicaciones epistemológicas y políticas. Así, ensayé desplazarme de mi escucha exotizante, a las prácticas de escucha de los huaves de San Mateo del Mar.

Comparto algunas de las preguntas que me guiaron en el análisis de los materiales relevados. Las respuestas, traducen la heurística de los especialistas y no-especialistas huaves en relación a sus prácticas, y con quienes dialogué y compartí jornadas rituales, laborales y también horas de esparcimiento. También traducen mi propia heurística, y la de otros antropólogos que han laborado en San Mateo del Mar.

¿Qué es, para los huaves católicos, participar en la iglesia? Es un sacrificio físico, un servicio que hay que rendir para gozar de *vida y monapaküy* (salud, bienestar y fuerza para todos). Rezos, cánticos, quemas de velas y estoraque, ramilletes de flores y albahaca; se ofrecen diariamente como ofrendas a los santos y a los *mombasüik* (hombres cuerpo nube). Según la cosmología huave, estos últimos son los ancestros deificados que viven en Cerro Bernal (Lupo, 1994; Millán, 2007; Campos, 2016b), y son los dispensadores de *vida y monapaküy*. Los *mombasüik* son los antepasados huaves que, antes de la vida colonial, tenían poderosos *alter ego*: las mujeres eran *müim ncherrek* (señoras vientos del sur) y los varones *monteok* (rayos). El inicio de la vida colonial marcó la partida de éstos, redefiniendo así los esquemas de la vida ritual, pues desde entonces los



huaves debieron solicitarles los bienes, energéticos y materiales necesarios para vivir. En el curso de la vida colonial, los santos católicos se fueron homologando a los *mombasüik*. La Virgen de la Candelaria se asoció a las *müm ncherrek* y San Mateo Apóstol a los *monteok*. Los *mombasüik* son entonces el conjunto de las *müm ncherrek* y los *monteok*. Son seres del pasado, pero también del presente, pues son los rayos y los vientos del sur.

De frente a los santos y los *mombasüik* las autoridades de la iglesia representan a todos los *mikual kambaj* (los hijos del pueblo, los huaves de la barra) en la gestión de sus necesidades energéticas, afectivo-emocionales y también económicas, pues los *mombasüik* acarrearán el agua dulce, llenan los mares de peces y camarones; y en general dispensan el flujo vital que mantiene a las personas con vida. Pero los santos y los *mombasüik* también castigan a los *mikual kambaj* que se distancien de las normas consuetudinarias (Lupo, 2002: 369).<sup>11</sup>

¿Qué es cantar, silbar, gritar, tocar tambores, caparazones de tortuga, flautas, saxofones y trompetas, hacer ruido con un *skil*, con una matraca o campana del diablo, con un clarín, etcétera? ¿Qué es, en definitiva, expresarse sonoro-musicalmente en las fiestas y ceremonias religiosas huaves? Es la expresión estética-devocional de quienes participan, la expresión pública del deber cumplido y es, también, un acto comunicativo que trasciende las fronteras de la comunidad humana presente: los *ikoots* (nosotros), los *michiig* (personas del istmo que no son *ikoots*) y los *mool* (extranjeros que no son *michiig*). Producción de sonoridades y escucha situada de las mismas ponen en marcha modos de relacionalidad comunicativa interespecífica (Campos, por aparecer). Expresarse sonoro-musicalmente es interactuar mediante figuraciones sonoras y estéticas, con las personas presentes en la ocasión, pero también con los santos, los muertos, las *tanom nipilan* (las personas de antes), los *mombasüik*, los rayos y los vientos.

Para los *monlüy kawüy* (los que corren a caballo) silbar, gritar y hacer ruido con los *skil* es un modo de relacionarse con los *mombasüik*, pues mediante estas acciones se está propiciando su movilidad celeste para que traigan la lluvia desde su morada (Cerro Bernal) hasta la delgada barra en la que históricamente han habitado los huaves de San Mateo del Mar.

Estas respuestas me llevaron a pensar la forma más propicia de comunicar los resultados del análisis, lo que me llevó a idear una modalidad de presentación hasta ese momento no explorada dentro del campo de la etnomusicología en México. Me refiero al uso de animaciones multimedia como un recurso didáctico que, al mismo tiempo que facilitara la comprensión de los resultados, tradujera la conceptualización huave de las expresiones sonoro-musicales empleadas en la

<sup>11</sup> Ver también 1994: 71.



celebración del calendario ceremonial, y los modos en que estas se articulan con los periodos climáticos, la economía de la pesca y las fiestas religiosas.

### Comunicación de resultados

La tesis doctoral pronto se convirtió en un libro: *Sonidos símbolo* (Campos, 2016b). En éste el argumento central es el siguiente: mediante la producción y la escucha situada de las expresiones sonoro-musicales los huaves entablan un tipo de relacionalidad interespecífica (huaves, santos, difuntos, ancestros, rayos, nubes y vientos del sur) fuertemente relacionada con la economía del agua del temporal, la abundancia pesquera y el bienestar de familias y personas. El libro *Sonidos símbolo* se acompaña de una animación multimedia, pues consideré importante compartir los materiales etnográficos de campo y parte de mi propia experiencia. La animación es un texto que contiene otros textos enlazados unos con otros (escritura, audios, fotografías y videos realizados por mí). Texto escrito y multimedia fueron concebidos como materiales complementarios. El texto multimedia corresponde a la búsqueda de otros medios de escritura etnográfica (Titon, 2008: 34-36) que, como anoté, no habían sido explorados en el campo de la etnomusicología mexicana.

En ese libro caractericé a los sonidos ceremoniales como formas sonoras significantes. La idea sustancial es que cada una de estas (toques de campanas, piezas musicales específicas, formas particulares de silbar, toques de clarines, expresiones onomatopéyicas de personajes rituales, etc.) contienen atributos formales que las singularizan, rindiéndolas reconocibles y contrastables dentro del conjunto de expresiones sonoro-ceremoniales, así como de otras sonoridades de la vida cotidiana. Coloraciones tímbricas, rasgos melódicos, rítmicos, métricos, tesituras, etc., constituyen algunos de los parámetros gracias a los cuales los escuchas discriminan esas formas sonoras. Así, me aproxime a su estudio formal motivado por comprender el modo en que estas formas devienen significantes para los escuchas, aquí incluidos los santos, los ancestros y los antepasados familiares difuntos quienes, según el punto de audiencia local, también escuchan. Para que estos seres reciban las formas en tanto ofrecimientos, éstas deben realizarse de ciertos modos y no de otros. Así, se instruye a producir formas sonoras tanto como se aprende a reconocerlas, ofrecerlas y escucharlas.

Estas indagaciones me llevaron a caracterizar la escucha como un dispositivo de carácter social, cambiante y que adquirimos en los procesos de socialización. Es decir, aprendemos a escuchar nuestros entornos, a reconocer e interpretar los índices sonoros del paisaje, la vida cotidiana, la fiesta y en general de la vida social. Basado en la experiencia de campo planteé que las formas sonoras definitivamente son significantes para los escuchas huaves, pero de modo variable, según se participe en la vida religiosa en cuestión, o según se proceda de una



familia con amplia y destacada participación en el culto a los santos católicos y los existentes homologados a éstos. Sin embargo, y a pesar de que las competencias de escucha, desciframiento y significación de las formas sonoras estudiadas varían, fue patente que las audiencias tienden a agrupar las diversas expresiones en función de dos polos de sentido generales: orden y desorden. Indagué entonces el sentido local de éstos, guiándome por el análisis de la producción y las prácticas locales de escucha de estas expresiones sonoras (Campos, 2016b).

Por otro lado, comenté que desde el 2012 imparto clases en la licenciatura en Etnomusicología de la FaM (UNAM). En el 2014 impartí la asignatura Transcripción musical, experiencia que me llevó a preguntarme: transcripción y análisis musical para qué, cuestión que los etnomusicólogos mexicanos, por cierto, hemos problematizado poco. Intenté darme una respuesta aplicando un método de trabajo específico y, paralelamente a las clases impartidas, me propuse hacer un libro-disco en el cual abordaría a la música de los *montsünd naab* en tanto sistema. Siguiendo un procedimiento teórico-metodológico (Arom y Álvarez-Péreyre, 2007) grabé, transcribí y analicé un corpus de piezas de estos músicos rituales. El postulado es: se transcribe según se graba, se analiza según se transcribe. Grabar, transcribir y analizar, ciertamente constituyeron las operaciones metodológicas de las etnomusicologías de otras épocas (Musicología comparada, Folclore musical y las propias etnomusicologías norteamericanas precedentes a la década de los ochenta). A diferencia de éstas –inscritas en otras empresas políticas y antropológicas– grabar, transcribir y analizar, me permitieron releer y re-escuchar los materiales de campo al tiempo que profundicé en la comprensión del pensamiento musical huave y de los modos en que la praxis musical expresa y reproduce otros planos de la vida social, como las relaciones grupales jerarquizada. Con este tipo de abordaje teórico-metodológico quise subrayar que, salvo algunas excepciones, dentro del campo de la etnomusicología en México el análisis musical se ha desvalorizado como una vía fructífera para generar conocimiento.

Las grabaciones no las realicé *in situ*, sino en un estudio improvisado en el IIA de la UNAM, en la Ciudad de México. El análisis del corpus de grabaciones me introdujo de otro modo al quehacer de los *montsünd naab*, permitiéndome, además, desarrollar competencias de escucha, como cualquier persona que tenga la intención de sumarse activamente a esta agrupación. Había desarrollado competencias estando en campo, pero la transcripción y el análisis musical me habilitaron a escuchar y pensar de otro modo lo que había documentado *in situ*, en la estancia de campo del 2010. Gracias al análisis hice otra lectura de los documentos audiovisuales relevados en campo, y escuché desde otro punto de escucha las grabaciones históricas de Arturo Warman.



El resultado de dicho trabajo lo comuniqué en *Música ritual de un pueblo huave* (Campos, 2018), en donde sostengo que el pensamiento desde el cual se han venido expresando musicalmente los *montsünd naab*, es sistemático, complejo y permite pensar otros planos de la vida social de los huaves de la barra, mediante el análisis musical. El análisis dejó de relieve que para los *montsünd naab* y sus audiencias locales, la música no solamente es buena para expresarse, escuchar y danzar, también es buena para pensar (Lévi-Strauss, 1999: 131).

### Conclusiones: A la vuelta de pocos años

En este escrito, el tema de estudio no fue el desarrollo del campo de la etnomusicología en México (Alonso, 2008; Ruiz, 2010; 2015), o la influencia de un enfoque lingüístico-antropológico dentro de éste (Mendoza, 2013) sino el análisis reflexivo de los “determinismos históricos y sociales” (Bourdieu, 2001: 174) que, en tanto sujetos cognoscentes, orientan la relación subjetiva que entablamos con nuestros objetos-sujetos de estudio. Dentro del campo de la etnomusicología en México este es un tema y un ejercicio novedoso. Mi objetivo, y probablemente mi aporte, fue hacer de la reflexividad un dispositivo crítico encaminado a limitar los efectos de los determinismos histórico-sociales señalados por Bourdieu (2001), y que aquí he tematizado introductoriamente.

En *Sonidos símbolo* y *Música ritual de un pueblo huave*, comuniqué los resultados de experiencias de investigación, pero no me di a la tarea de pensar los determinismos que, como señalé, orientaron la relación subjetiva con mis objetos de estudio. Empiezo a cobrar conciencia del impacto que la etnomusicología de salvamento, y la praxis de los grupos de proyección que constituyeron la escena de la música folclórica en México durante los setenta y los ochenta, tuvieron en la conformación del campo disciplinario de la etnomusicología en México. Igualmente, cobro conciencia de la forma en que estos hechos determinaron mi vida profesional, la elección de mis objetos de estudio primigenios y, hasta cierto punto, los modos de abordarlos. Gracias al análisis reflexivo de las experiencias de campo, de los modos en que construí los datos, los analicé, comuniqué resultados y me inserté profesionalmente dentro del campo de la etnomusicología en México, estoy empezando a pensar en que la relación con mis objetos de estudio se ha venido transformando.

A la vuelta de pocos años de estas experiencias, además, me pregunto si logré sobre montar al menos algunas de las determinaciones histórico-sociales referidas, y si realmente accedí a los marcos de sentido huaves asociados a las expresiones sonoro-musicales estudiadas, estando en campo. Según Rosana Guber (2011), para dar cuenta de los universos de sentido de los otros habría que analizar “tres dimensiones de la reflexividad que están permanentemente en juego en el trabajo de campo” (p. 46). Estas serían “la reflexividad del investigador



en tanto miembro de una sociedad o cultura; la reflexividad del investigador en tanto investigador, con su perspectiva teórica, sus interlocutores académicos, sus *habitus* disciplinarios y su epistemocentrismo; y las reflexividades de la población que estudia” (p. 46).

En campo siempre fue patente mi pertenencia a un universo social no huave. De entrada, mi apariencia física me posicionaba como *michiig* (alguien del istmo mexicano); pero apenas comunicaba mi procedencia de origen me re-clasificaban entonces como *mool* (alguien que no es del istmo). En cualquier situación social yo no era *ikoots* (nosotros) o huave. Claramente en México las características fenotípicas de las personas son determinantes en la interacción social, pues son marcas corporales que, para unos y para otros, funcionan como índices –reales o imaginarios– del origen y la posición social. Este fue un elemento que permanentemente me situó en una posición dificultosa, pues antes de ser Roberto-etnomusicólogo, yo era un *mool*, urbano, de clase media, heterosexual y soltero. A pesar de este distanciamiento ontológico (no ser huave) en campo constantemente me hacía llamados a mi experiencia social primaria (Bourdieu, 2003), comparando músicas, danzas, modos de socialidad y ritualidades. Lo que quiero decir es que la vida social huave nunca la experimenté como una vida enteramente otra, pues había un cierto aire familiar en lo que observaba y escuchaba, sin duda desprendido de mi familiaridad con ritos, fiestas, músicas y danzas ligadas a catolicismos populares, conocidos en mi socialización primaria, como comenté al principio. Claramente, dicha familiaridad corresponde a “condiciones sociales de posibilidad [...] del acto de objetivación” (Bourdieu, 2003: 44), lo que permanentemente me mantuvo en guardia para evitar inferencias o deducciones que obstaculizaran la comprensión del objeto y las personas de estudio (Bourdieu, 2001: 180-181).

En lo que concierne a la reflexividad en tanto investigador, diría que ésta abrevó de la etnomusicología de corte formalista que conocí en mi estancia en Francia, de la antropología simbólica y los Estudios Latinoamericanos; centrados en el análisis diacrónico y sincrónico de formaciones socio-económicas, micro y macro regionales. Hice trabajo de campo especulando en la vida colonial novohispana y en la historia contemporánea de México; pensando en las transformaciones de la vida social, en el lugar social de las prácticas que estudiaba y en lo que estas habilitaban colectiva e individualmente. En lo que toca a la conciencia de interlocución académica, me impulsaba el deseo de trascender las etnografías de la música meramente descriptivas, sin problematización alguna y centradas en las interpretaciones especulativas del autor.

Por otro lado, quiero expresar que la realidad etnográfica se me reveló en campo. Es decir, yo no había previsto –desde el inicio– pensar a la sociedad huave mediante el estudio del conjunto de las expresiones sonoro-musicales



empleadas en la celebración del calendario ceremonial, desprendido del catolicismo de la costumbre. Por otro lado, tampoco preví estudiar la música de los *montsünd naab* (los que tocan los tambores, las flautas de carrizo y los caparazones de tortuga percutidos con cuernos de venado) como sistema, antes de que impartiera la materia de Transcripción musical en la Licenciatura de Etnomusicología, y de que sintiera la necesidad de darme una respuesta a la pregunta: “transcripción y análisis musical para qué”. La propia experiencia de campo y la propia praxis profesional me fueron dictando los términos del análisis y el rumbo a seguir. Y, efectivamente, me obligué “a ver [y escuchar] cosas que no había esperado, o imaginado, que estuvieran ahí” (Holbraad, 2014: 131).

Esto me llevó a pensar y participar de otro modo estando en campo, es decir, a poner atención a las reflexividades huaves, a los marcos de sentido relativos a la vida ceremonial desprendida de la práctica del catolicismo. Si según R. Guber (2011), el “único medio para acceder a esos significados que los sujetos negocian e intercambian es la vivencia” y las “herramientas son la experiencia directa, los órganos sensoriales y la afectividad que, lejos de empañar, acerca al objeto de estudio” (p. 55), probablemente las experiencias de campo me habilitaron a ir desmontando las prenociones adquiridas en mi socialización personal y profesional primaria y, mediante la atención —precisamente— a las reflexividades locales. En campo, fui un participador que de a poco fue viendo más allá de sus propias narices y escuchando más allá de sus propios oídos. Participar en la vida cotidiana y ceremonial me permitió deslizarme de la reflexividad Roberto-etnomusicólogo hacia la reflexividad de los otros, lo que de cierto modo significó ser otra persona, pero la misma (Rice, 2008).

En este primer ejercicio reflexioné las determinaciones históricas y epistemológicas que diversas praxis investigativas y estético-expresivas imprimieron al campo de la etnomusicología en México, por un lado, y ensayé concientizar parte de mis determinaciones subjetivas en relación a la realidad social que tomé por objeto de estudio, por el otro.

Pensar las experiencias de campo y la forma en cómo nos relacionamos con nuestros objetos de estudio, puede ser un ejercicio liberador. En mi caso, participo dentro de un campo de conocimiento que tiene por objeto la comprensión de la vida social mediante el estudio de las prácticas sonoro-musicales y de los modos de escucha de éstas. De frente a este hecho, en el momento en que escribo estas líneas conclusivas me estoy preguntando: etnomusicología para qué. ¿Qué realidades sociales reproducimos mediante nuestros discursos académico-profesionales? ¿Desde el campo de la etnomusicología en México podemos generar otros discursos, “que sean emancipadores y no reproductores” (Lizette Alegre, 2019, comunicación personal).



Alentadoramente, la respuesta a esta última pregunta es afirmativa pues las nuevas generaciones de estudiosos, estudiantes y colegas del campo de estudio de las prácticas musicales en México, están empezando a pensar de otros modos. ☸



## Referencias

- ALONSO, BOLAÑOS MARINA (2008). *La etnomusicología aplicada: una historia crítica de los estudios de la música indígena de México*. Latin American Network Information Center. Recuperado de <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/vrp/>
- ARANA, FEDERICO (1976). *La música dizque folclórica*. México: Editorial Posada.
- AROM, SIMHA y FRANK ÁLVAREZ-PÉREYRE (2007). *Précis d'ethnomusicologie*. Paris : CNRS Éditions.
- BARTÓK, BÉLA (1979). *Escritos sobre música popular*. México: Siglo XXI.
- BARZ, GREGORY y TIMOTHY J. COOLEY (2008). "Casting Shadows: ¡Fieldwork Is Dead! Long Live Fieldwork! Introduction". En: Timothy Cooley y Gregory Barz. *Shadows in the Field New Perspectives for Fieldwork in Ethnomusicology. Second Edition*. EUA: Oxford University Press.
- BÉHAGUE, GERARD (1991). "Reflections on the Ideological History of Latin American Ethnomusicology". En: Bruno Nettl y Philip V. Bohlman (editores). *Comparative Musicology and Anthropology of Music. Essays on the History of Ethnomusicology*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- BENNETT, A. & PETERSON R. (2004). *Music Scenes Local, Translocal, and Virtual*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- BENNETT, A. & ROGERS, I. (2016). *Popular Music Scenes and Cultural Memory*. London: Palgrave Macmillan.
- BOHLMAN, PHILIP (2004). "National Music". En: Philip Bohlman. *The Music of European Nationalism. Cultural Identity and Modern History*. USA: ABC-CLIO World Music Series.
- BOURDIEU, PIERRE (2003). "L'objectivation participante". En: *The Journal of the Royal Anthropological Institute*.
- BOURDIEU, PIERRE (2001). "Pour quoi les sciences sociales doivent se prendre pour objet". En: Pierre Bourdieu. *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France, 2000-2001*. Francia: Raison d'Agir Éditions.
- CAMPOS, VELÁZQUEZ ROBERTO (2018). *Música ritual de un pueblo huave*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Testimonio Musical de México No. 69.
- CAMPOS, VELÁZQUEZ ROBERTO (2016a). *Canciones en huave para el bai-*



le: *el caso de San Mateo del Mar (Oaxaca, México)*. Actas del Primer Congreso de Etnomusicología de la Facultad de Música, UNAM.

CAMPOS, VELÁZQUEZ ROBERTO (2016b). *Sonidos símbolo: una etnografía del calendario ceremonial de los huaves de San Mateo del Mar*. México: UNAM, Colección Posgrado Núm. 71. Recuperado de <http://www.posgrado.unam.mx/es/publicacion/no-71-sonidos-simbolo>

CHAMORRO, ESCALANTE ARTURO (2012). “Irene Vázquez Valle † (1937-2001): su trascendencia en los fundamentos de la etnomusicología mexicana”. En: *Sociedad, estado y territorio*. Vol. I, Núm. 1(2) julio-diciembre.

CONTRERAS SOTO, EDUARDO (2009). “Referencias fonográficas para la música popular urbana mexicana”. En: Aurelio Tello (coordinador). *La música en México panorama del siglo xx*. Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica / Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes.

ELSCHEK, OSKÁR (1991). “Ideas, Principies, Motivations, and Results in Eastern European Folk-Music Research”. En: Bruno Nettl y Philip V. Bohlman (editores). *Comparative Musicology and Anthropology of Music. Essays on the History of Ethnomusicology*. Chicago and London: University of Chicago Press.

FELD, STEVEN (2015). “Acustemology”. En: David Novak y Matt Sakakeeny (editores). *Keywords in sound*. EUA: Duke University Press.

GARCÍA LÓPEZ, PATRICIA y RUBÉN LUENGAS PÉREZ (2016). “Mixtechno: Las nuevas tecnologías en las antiguas músicas mixtecas”. En: Miguel Olmos Aguilera (coordinador). *Música indígena y contemporaneidad: Nuevas facetas de la música en las sociedades tradicionales*. Tijuana México: El Colegio de la Frontera Norte / INAH.

GUBER, ROSANA (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Argentina: Siglo XXI.

HOLBRAAD, MARTIN (2014). “Tres provocaciones ontológicas”. En: *Ankulegi* 18.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. (1999). *El totemismo en la actualidad*. México: FCE.

LOZA, STEVEN (1990). “Contemporary Ethnomusicology in Mexico”. En *Latin American Music Review / Revista de Música Latinoamericana*, Vol. II, Núm. 2 (Autumn - Winter).



- LUPO, ALESSANDRO (2002). “El vientre que nutre y devora: representaciones de la tierra en la cosmología de los huaves del istmo de Tehuantepec.” En: *Anuario, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*.
- LUPO, ALESSANDRO (1994). “El monte del vientre blando. La concepción de la montaña en un pueblo de pescadores: los huaves del istmo de Tehuantepec”. En: *Cuadernos del Sur: Ciencias Sociales* 4 (11).
- MENDÍVIL, JULIO & CH. SPENCER (2016). “Introduction. Debating Genre, Class and Identity: Popular Music and Music Scenes from the Latin American World”. En: Mendívil, J. y Ch. Spencer (editores). *Made in Latin America: Studies in Popular Music*. New York & London: Routledge Global Popular Music Series.
- MENDÍVIL, JULIO (2013). “The Use of Ethnography. On the Contribution of Ethnomusicology to Popular Music Studies”. En: Gerd Grupe (editor). *Graz Studies in Ethnomusicology*, Vol. 25. Germany: Shaker Verlag.
- MENDOZA HUERTA, YASBIL YANIL (2013). *La influencia de la lingüística en la etnomusicología en México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- MERRIAM, ALAN (1964). *The Anthropology of Music*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- MILLÁN VALENZUELA, SAÚL (2007). *El cuerpo de la nube: jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Col. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México.
- NETTL, BRUNO (2010). *Nettl's elephant. On the History of Ethnomusicology*. Urbana, Springfield, and Chicago: University of Illinois Press.
- OCHOA GAUTIER, ANA MARÍA (2006). “Sonic Transculturation, Epistemologies of Purification and the Aural Public Sphere in Latin America”. En: *Social Identities* Vol. 12, Núm. 6, November.
- OCHOA GAUTIER, ANA MARÍA (2006b). “El contradictorio siglo del sonido”. En: *Margens*, Junio-Julio.
- OCHOA GAUTIER, ANA MARÍA (2001). “La producción grabada y la redefinición de lo local sonoro en México”. En: *Heterofonía* 124.
- ORTIZ, RUBEN (2009). “Mariachi, folclore militante y la nueva canción en el siglo xx”. En: Aurelio Tello (coordinador). *La música en México panorama del siglo xx. Tomo I*. México: Fondo de Cultura Económica / Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes.



- PABLO ORTÍZ MONASTERIO y MANUEL PINTADO (1981). *Los pueblos del viento: crónica de mareños*. México: INI-FONAPAS.
- RICE, TIMOTHY (2014). *Ethnomusicology: A Very Short Introduction*. EUA: Oxford University Press.
- RICE, TIMOTHY (2008). "Toward a Mediation of Field Methods and Field Experience in Ethnomusicology". En: Timothy Cooley y Gregory Barz. *Shadows in the Field New Perspectives for Fieldwork in Ethnomusicology. Second Edition*. EUA: Oxford University Press.
- RUIZ RODRÍGUEZ, CARLOS (2015). *La etnomusicología en México: proceso de consolidación institucional y generación de conocimiento*. Tesis de doctorado. UNAM, Escuela Nacional de Música, Programa de Maestría y Doctorado en Música. Ciudad de México, México.
- RUIZ, RODRÍGUEZ CARLOS (2010). *Del folklore musical a la etnomusicología en México: esbozo histórico de una joven disciplina*. Tesis de maestría. UNAM, Escuela Nacional de Música, Programa de Maestría y Doctorado en Música. Ciudad de México, México.
- STANFORD, THOMAS (2017a). "El trabajo de campo: un ensayo metodológico". En: *Rutas de campo, Thomas Stanford: experiencias de trabajo de campo de un etnomusicólogo*. Segunda época, enero-junio.
- STANFORD, THOMAS (2017b). "Experiencias en el campo (1957-1990): trece relatos de los trabajos de campo de un etnomusicólogo". En: *Rutas de campo, Thomas Stanford: experiencias de trabajo de campo de un etnomusicólogo*. Segunda época, enero-junio.
- TITON, TODD JEFF (2008). "Knowing Fieldwork." En: Timothy Cooley y Gregory Barz. *Shadows in the Field New Perspectives for Fieldwork in Ethnomusicology. Second Edition*. EUA: Oxford University Press.

## Discografía

- ARMAN, ARTURO (1974). *Música de los huaves o mareños*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, serie Testimonio Musical de México Núm. 14.
- ARMAN, ARTURO (1972). *Música del Istmo de Tehuantepec*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, serie Testimonio Musical de México Núm. 11.





# Entre la música y el cine. Arirang como fuente histórica para el estudio de la resistencia coreana de los primeros años del colonialismo japonés

Between music and cinema. Arirang as an historical source for the study of the Korean resistance during the first years of Japanese colonialism

**Carmen Andrea Elena Ríos**

Universidad Nacional Autónoma de México

<https://orcid.org/0000-0003-1663-5230>

andrea.elena.rios@gmail.com

---

Recibido: 25 de mayo de 2018.

Aprobado: 13 de mayo de 2019.

## Resumen

El objetivo principal de este artículo es conocer los primeros años del periodo colonialista japonés del pueblo de Corea. Para esto, se analizó el contenido de la película *Arirang* del año 1926 dirigida por Kim Ki-duk, así como la canción tradicional del mismo nombre. La metodología empleada está sustentada en el análisis historiográfico y en la postura marxista de Eric Hobsbawm.

En el presente texto se examinan dos fuentes disímiles, pero muy vinculadas entre sí: la música y el cine, las cuales son poco reconocidas en la ciencia histórica. Este aspecto brinda a la película un carácter de fuente histórica de primera mano, otorgándole validez para ser tomada en cuenta en sus diversos campos de constitución para la construcción y revalorización del pasado de la península coreana. El trabajo permite concluir que el estudio de la ciencia histórica mediante el cine y la música amplían las posibilidades de análisis, pues no es un desarrollo progresivo de los procesos, sino un análisis, comprensión e interpretación de la fuente.

**Palabras clave:** cine, música, *Arirang*, resistencia, nacionalismo, identidad étnica

## Abstract

The main goal of this article is to know the past of the Korean people from the first years of the Japanese colonial period. Thus, the content of the movie *Arirang* (1926) directed by Kim Ki-duk, was analyzed, as well as the traditional song with the same name. The applied methodology is underpinned with historiographical analysis and the marxist stance of Eric Hobsbawm.

Two dissimilar, and yet very interlinked, sources are analyzed: music and cinema, which are usually underrecognized in historical science. This aspect provides the movie a role as a first hand historical source that gives it validity to be taken into account in its diverse constitution fields to the construction and revalorization of the past of the Korean Peninsula. This work allows to conclude that the study of historical science through music and cinema amplify the possibilities of analysis, because it is not the progressive development of processes, but the analysis, understanding and interpretation of the source.

**Keywords:** Cinema, Music, *Arirang*, Resistance, Nationalism, Ethnic identity

## Introducción

El cine y la música han sido poco valorados por la mayor parte de los investigadores historiadores, sin embargo, no significa que carezca de credibilidad. La idea general de la historia de Corea es considerada como algo natural dado que todos los coreanos son descendientes de Tangun como extensión natural de su devenir. Para comprender el colonialismo japonés en Corea es necesario analizar el sentido del tiempo en relación con la historia, la historicidad e historiografía y se utilizarán fuentes no convencionales para el análisis de la historia de ese pueblo desde el criterio de la resistencia. Me detengo a reflexionar sobre el elemento popular en la cultura que desempeña un importante papel en las acciones a ejecutar, pues en ella se encuentran sustentados los sentimientos y valores que caracterizan a un colectivo, en este caso un pueblo cuya convivencia ha trascendido y dejado huellas a través de la historia.

Debemos considerar ¿Qué papel tiene la historia-historiografía para el análisis de algún hecho particular en un periodo determinado? Benjamín Mayer plantea diferencias entre historia e historiografía –aunque considero que se puede realizar una investigación empleando ambos tópicos–. Lo que Mayer aborda es ¿Cómo pensar la diferencia entre la historia y la historiografía? ¿Cómo ubicar recíprocamente la historia y la historiografía? ¿Cuál vendría lógica e históricamente antes que la otra? ¿Cómo situar cada una respecto a la historicidad? (Mayer, 2009: 43)

Mi perspectiva sobre los conceptos de historia e historiografía es que van de la mano y no una antes de la otra, puesto que, la primera no es solo la acumulación de datos sino el análisis de los elementos de un hecho. A partir del conocimiento los historiadores nos preguntamos los motivos del suceso y de esta manera tomamos como objeto de estudio alguno de los distintos elementos de la misma historia. En cuanto a las dos últimas preguntas, el historiador arma sus propias técnicas y métodos de investigación, valiéndose de la narración, el análisis y la hermenéutica, elementos indispensables en la historia como en la historiografía. Así, también puede apoyarse de dos elementos más: la historicidad y las fuentes “alternas o indirectas”, es decir, productos de la actividad humana que nos dicen algo acerca de la existencia, las particularidades de esta y de los mismos hombres.

Mayer considera que “dicha precedencia lógica de la historiografía sobre la historia se debe a que la historiografía se ocupa de la historicidad como el movimiento que posibilita e imposibilita toda historia,” (Mayer, 2009: 44). Sin embargo, ¿Cómo podemos hablar de la historicidad sin tomar en cuenta que aquello posibilitador e imposibilitador de toda historia requiere del hombre y este es un ser histórico por naturaleza? Entonces, si la historicidad va separada



de la historia y esta a su vez de la historiografía, esta última no aceptaría el movimiento de la primera mediante la historicidad y evitaría toda reflexión sobre la propia historia.

Antes de continuar, considero pertinente explicar que entiendo la resistencia como la acción realizada por una población para defender sus derechos en contra de un grupo o alguna política autoritarios que perjudican su bienestar social. Así pues, desde este criterio entiendo al marxismo británico de Hobsbawm, la película muda *Arirang* (1926) y la canción del mismo nombre como reflejos del nacionalismo e identidad étnica del pueblo de Choseon. Igualmente, el uso de la historia social étnica como una subdivisión de la historia, por su enfoque en el estudio de procesos, estructuras como: las clases, la etnicidad, el trabajo, la vida cotidiana, entre otras. Mi atención he de centrarla en las prácticas sociales al interior del colectivo, reflejadas en el arte que se desenvuelve con sus inquietudes, aspiraciones y representaciones.

Lo anterior me hace pensar en la historicidad, poniendo en relieve una característica genuina que Mayer no toma en cuenta: la temporalidad. La idea del tiempo es clave para entender la historia, no en el sentido de tiempo cronológico, sino como una idea filosófica. Es decir, el tiempo sería el camino por el que transcurren los hechos donde la temporalidad cobra sentido dentro del marco de la propia historia y la existencia del hombre, puesto que, se trata de buscar el tiempo verdadero y expresar las circunstancias o características de la situación o procesos presentados en un periodo determinado durante la transitoriedad del hombre a lo largo de la historia. Es necesario analizar y comprender el sentido del tiempo en relación con nuestros tres conceptos principales, la historia, enfocada, según Hobsbawm (1983), en “la historia de las clases pobres o bajas, y más concretamente a la historia de los movimientos sociales” (p. 22), la historicidad que aborda “estudios sobre una multitud de actividades humanas, difíciles de clasificar excepto en términos de “actitudes, costumbres, vida cotidiana” (Hobsbawm, 1983: 22) e historiografía centrada en la historia social empleada en conjunto con la historia económica.

En cuanto a la historia de Corea, se ha estudiado desde tres puntos de vista: 1) la interpretación nacionalista, 2) la visión economista y 3) la concepción positivista de la evolución nacional. La primera tendencia constituye un intento por explicar el desarrollo histórico coreano tomando como fuente el alma y el espíritu del pueblo. La corriente fundada en el desarrollo económico y social se basa en los conflictos económicos y las relaciones entre gobernantes y gobernados. La primera se trata de la expansión de la historia y cultura antiguas en aras de la búsqueda de una identidad étnica tras la ocupación japonesa así que, para obtener autonomía política, debió promover la independencia cultural y para ello necesitaban regresar a sus costumbres y tradiciones.



En segundo plano, y de acuerdo a lo económico y social, la nación coreana es vista como una construcción moderna, producto de la ideología que sugiere habría contado con una estabilidad territorial y un estado burocrático consolidado propiciando las bases sociales, económicas y culturales responsables de la rapidez del desarrollo económico que presentó tras años de atraso económico. Y, tercero, a pesar de utilizar la concepción netamente positivista, la idea general sobre que la historia coreana es algo natural, tomado de forma cronológica de los libros, los archivos y los restos arqueológicos (muchos de ellos destruidos durante la invasión japonesa) para construir su historia, dado que todos los coreanos son descendientes de Tangun como extensión natural de su devenir, citando a Leeki Biak, Romero Castilla (1995) expresa que “[se] trata (de la historia) del habitante de la península coreana, del pueblo, que no constituye una entidad abstracta sino un ente social integrado por los diferentes grupos, cada uno de los cuáles cumple un papel determinado en el desarrollo de la existencia colectiva” (1995: 468).

Sobre la bibliografía que hace referencia a la historia de la península y la manera en que esta se ha abordado en México, encontramos el libro *Historia Mínima de Corea* coordinado por José León Manríquez, que es un esbozo sobre la historia de Corea desde la prehistoria hasta el periodo contemporáneo. Sirve como referente para entender de forma general la historia de la península, así como el contexto en que se desarrollaron los movimientos independentistas. Por otro lado, encontramos el artículo *La transformación histórica de Corea* de Alfredo Romero Castilla, quien explica de manera profunda la importancia de la incorporación de Corea a los procesos políticos, económicos y culturales del periodo moderno y contemporáneo desde los orígenes de la etnicidad cultural hasta la influencia de patrones extranjeros.

Acerca de la historiografía marxista encontramos (a modo de cronología) el libro *Historia de la historiografía* de Josefina Zoraida Vázquez y el libro *La historiografía del siglo XX* de Georg Iggers. Sobre cine y la música tenemos los trabajos de Zubair Careño con *El cine como fuente de la historia*. Este texto se caracteriza porque se enfoca en una fuente poco valorada, pero que puede ser empleada como material de estudio válido en cualquier investigación en el área de las ciencias sociales. La música en el cine de Russell, *El cine que nunca fue mudo* y Cine Coreano contemporáneo. *Cine y literatura, apuntes, analogías y extrapolaciones* son libros que a modo narrativo nos acercan tanto al cine como a la música la relación entre estos y el papel tan importante que han desarrollado en la historia social y cultural. Finalmente sobre Arirang, *The Dual Career of Arirang*, *Korean Tomorrow* y, *The Culture of Arirang*, textos que estudian el posible significado de la palabra Arirang, el origen de la misma, las múltiples interpretaciones a la letra así como la pronta popularidad que tuvo entre coreanos e incluso japoneses.



La estructura se encuentra dispuesta de la siguiente manera: comencé dando un acercamiento al lector a los inicios de los movimientos sociales en Corea contra Japón haciendo mención al movimiento del primero de marzo de 1919, considerado el primer movimiento de independencia en Corea; consecuentemente me adentré a la importancia de la música y el cine como fuentes para el análisis histórico y de ahí centré mi atención en Arirang, (tanto cine como música), la importancia de la identidad étnica y finalmente el rescate de la memoria para comprender el pasado de la península y los motivos que incitaron el inicio de las acciones de resistencia.

### Entre la resistencia y el nacionalismo

La primera etapa de la intromisión japonesa en Corea es denominada el periodo del protectorado (1905-1910), el periodo imperial japonés u ocupación forzada abarcó los años de 1910 a 1945. Como bien dice Arellano (2016), la geografía de un país no es una opción, pero sí un fenómeno que influye y delimita el carácter propio. En nada que no se tratase de China, se mantuvo enclaustrada por siglos frente al mundo exterior. La sociedad estaba conformada por el grupo yangbang, (clase alta), chungin, (el estrato medio), sangmin, (los plebeyos), más los esclavos y desclasados. Asimismo, la estructura económica se basó en la producción agrícola.

El antecedente directo de la resistencia fue el movimiento social campesino-Tonghak en 1894, pero también existieron otros con claros intentos reformistas (pero clasistas) como el Club independencia que, incluso contó con el apoyo del último emperador de la dinastía Choseon, el rey Kojong. “Entre los propósitos se encontraba despertar en la clase *yangban* un interés en la democracia y la modernización, eliminar la influencia extranjera y forjar un movimiento nacional que impulsara la educación y la industria.” (Romero, 1995: 96). Lo anterior me lleva a pensar que la segregación se integra de manera sistemática a la sublevación pues los sectores sociales marginados han tenido múltiples derrotas y casi ningún triunfo. Japón “recurría una gran cantidad de veces a la presión y la represión, a la exclusión y a la violencia para mantenerse. Se [sentían] autorizados para ello” (Mendoza, 2006: 189).

Japón reorganizó el territorio quedando bajo el control de una capitania general con sede en Seúl. El 16 de febrero de 1876, Japón presionó y obligó a Chosen a firmar el Tratado de Kanghwa que concedió al imperio japonés derechos extraterritoriales y el uso de tres puertos coreanos para el comercio entre ambas naciones. El juego de poder internacional que empezó a rodear a Corea, aunado a las diversas prohibiciones de los coreanos, como mostrar su pensamiento en público, formar partidos políticos y editar sus propios periódicos, entre



otras, dieron como resultado los inicios de los movimientos sociales<sup>1</sup> con alto sentido nacionalista. El más representativo del siglo XX fue el Movimiento Samiljeol de 1919.

También conocido como el Movimiento Primero de Marzo, llevó a una proclamación de la independencia por un pequeño grupo de líderes en Seúl. El 21 de enero de 1919 falleció el último rey de la dinastía Choseon, que había abdicado en 1910, extendiéndose el rumor de que había sido envenenado por los japoneses y su funeral sirvió de germen para el surgimiento del movimiento. Un grupo formado por treinta y tres activistas se reunió en el restaurante Taehwagwan de Seúl para leer la Declaración de Independencia:

En cuanto que esta proclamación se origina de nuestros 5.000 años de historia, en cuanto que nace de la lealtad de veinte millones de personas, en cuanto afirma nuestro anhelo de progreso a la libertad duradera, es la solemne voluntad del cielo, la gran marea de nuestra era, y un acto justo necesario para la coexistencia de la humanidad (Eurowon, 2013: s. p.).

El Movimiento de Primero de Marzo adoptó la forma de antigubernamental con un marcado nacionalismo y anticolonialista.

### Entre la resistencia y el nacionalismo

La resistencia parece relacionarse con situaciones en las cuales la correlación de fuerzas resulta particularmente desfavorable frente a una dominación, pero los grupos en resistencia luchan incluso por defender su propia existencia. En cuanto al empleo de la música como instrumento de análisis de la resistencia, “Arirang” corresponde a la tradición musical, que surgió con la constitución del hangul –alfabeto coreano– que “generó una ola de traducciones del hannum –el coreano escrito con ideogramas chinos– tanto de obras coreanas como chinas, difundiéndose entonces la narrativa a gran escala.” (Arellano, 2017: V). La música tradicional incluye una combinación de música folclórica, religiosa, ritual y vocal (Arellano, 2017: V). La primera grabación conocida de “Arirang” fue hecha en 1896 por la etnóloga estadounidense Alice C. Fletcher, quien “grabó (a) tres estudiantes coreanos cantando una canción que ella llamó, “Love Song: *Ar-ra-rang*”<sup>2</sup> (Keith Howard, 2017: s. p.). El papel de la canción ha ido fluctuando, siguiendo el curso de los acontecimientos donde:

1 Eric Hobsbawm fue uno de los primeros en hablar sobre el término “movimientos sociales”. Revisar Eric Hobsbawm, *Rebeldes primitivos. Estudios de las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX* (b), Barcelona, España, Editorial Ariel, 1983.

2 Keith Howard, *Perspectives on Korean Music: Preserving Korean Music: Intangible Cultural properties as Icons of Identity*. I. Taylor & Francis, 2017. YooMin.Sik “Oldest recorded Arirang to be on display in Seoul”, *The Korea Herald*. Retrieved 2017; Kim Hyeh Won “Arirang under renewed light ahead of UNESCO application” *YonhapNew Agency* 2017.



La consideración del arte como un objeto de estudio significativo para la historia corrió siempre en desventaja respecto de otras esferas, como la política o la economía. Impidió tomar a los elementos componentes de la cultura, y específicamente a aquellos relativos a la esfera del arte, como insumos significativos para la comprensión de las sociedades humanas del pasado. La vieja dicotomía que antepone a la producción material como primordial y subordinaba al resto de las actividades como un mero reflejo de esa estructura material, quedando rezagada incluso como promotora del cambio social, ha quedado desacreditada (Baña, 2010: 40).

Arirang era ejecutada con instrumentos autóctonos (de cuerda, de viento y de percusión), “altamente conmovedora, creada más como motivo de meditación o como vehículo de fusión con la naturaleza, que como motivo de entretenimiento y diversión, que también la hay. La textura de la música tradicional coreana es monofónica y se organiza linealmente (Arellano, 2017: V).

Si se considera una canción como objeto de análisis, se puede decir que en su estructuración intervienen

dos códigos base: el lenguaje verbal y la música, pero entre ese momento y la recepción por parte del público, hay un conjunto de operaciones de producción en las que intervienen diversos agentes sociales y que van marcando fuertemente lo que será el producto final (Díaz, 2009: 43-44).

**아리랑**

아리랑 아리랑 아라리요  
아리랑 고개로 넘어간다.  
나를 버리고 가시는 님은  
심리도 못 가서 발병 난다.

**Arirang**

Arirang Arirang Arario  
He goes over the Arirang summit.  
The lover who leaves me can't walk far  
before his feet will begin to hurt.

세마치

A ri rang A ri rang A ra ri yo ~

A ri rang ko gae ro num gan da

Na rul bi ri go ka si nun nim un ~

Sim ni do met gja see bal byung nan da ~

**KOREAN**

folk song (우리 나라 민요)



Imagen 1. Partitura de la canción Arirang

En cuanto al cine se refiere, debemos tomar en cuenta el tiempo histórico de lo que trata el filme que se está trabajando, pues la película se presenta como imagen en movimiento donde encontramos un tiempo histórico que documenta el momento en que fue hecha la película y un tiempo histórico de lo que trata la misma.



Se trata, por consiguiente, de una disciplina con una metodología y un objeto de investigación propios [...] dado que las películas pueden asumir un importante papel en el campo de la propaganda política, en la difusión de una ideología, a menudo se establecen relaciones muy estrechas entre el cine y el contexto sociopolítico en el que surge y sobre el cual puede ejercer una influencia en modo alguna secundaria (Baña, 2010: 41).

Además, el análisis filmico es capaz de evidenciar los hechos históricos y reconstruirlos aunque asuma ideológicamente el pasado y las maneras en cómo se ponen en escena y se representan colectivamente los hechos históricos mediante interpretaciones estéticas. Se convierte en un medio de representación que aunque no reproduce de manera explícita la realidad o la historia, permite comprender a la sociedad, sus formas de vida vinculadas al arte cinematográfico. Entonces, si la música creaba una analogía expresiva con los silentes fantasmas que danzaban en la pantalla de la sala, ¿Cómo el cine funciona como fuente histórica? Primeramente, un discurso ilustrado por imágenes de linterna debe estar organizado de forma que esas representaciones visuales surjan con naturalidad, por tanto, al relacionar la música y el cine “los datos visuales dispersos se agrupan y siguen un curso determinado y la música hace que las imágenes mudas participen de su continuidad” (Olvido Andújar, 2013: 2).

La relación entre la cinematografía y la música empezó mucho tiempo atrás, siendo anterior al nacimiento del propio cine. Podría irse un paso más allá y afirmar que el cine nunca fue percibido como un arte mudo, pues siempre contó con sonido –normalmente interpretaciones musicales– en sus proyecciones. Pero la música ya estaba directamente relacionada con el séptimo arte mucho tiempo antes de que comenzaran a rodarse las primeras películas habladas, [además] los espectadores no lo percibían como tal al contar este espectáculo con músicos de plantilla que dotaban de sonido (p. 2-3).

Basta mencionar que en los inicios existía el acompañamiento de un piano. pues su ligadura “fue a modo de atracción primero y como elemento para su sonorización después. Un poco más tarde, la música entró al interior de la sala y se instaló bajo la pantalla” (Andújar, 2013: 18). Es necesario tomar en cuenta que la música no es únicamente sonido, sino también movimiento rítmico y melódico, una continuidad significativa. “Arirang” es una canción folklórica, pero también es icónica en la historia de Corea contemporánea, pues tiene un papel nacionalista estratégico como medio para resistir la violencia ejercida por Japón. Si tomamos en cuenta que la historia de la humanidad está dinamizada por la insurgencia de diferentes movimientos sociales y la historia humana está tejida de sistemas de dominación y procesos de liberación, el arte crea un espacio-tiempo paralelo que evidencia la necesidad de resistir al colonialismo donde el cine y la música se convierten en salvoconductos que crean un vínculo entre el arte y el espectador y no un diálogo estéril con intenciones exclusivas de entretenimiento.

Cuando interviene la música, percibimos patrones estructurales donde antes no los había. Esto significa que, si en la película de *Arirang* ubicamos como hecho histórico el Movimiento Primero de Marzo, lo relacionamos con el



contenido de la canción, entonces “los datos visuales dispersos se agrupan y siguen un curso determinado” (Russel, 1996: 67) y la música hace que las imágenes mudas participen de su continuidad.<sup>3</sup> Al inicio de la cinta aparecen las palabras “perro” y “gato”, haciendo alusión a Japón y Corea, ya fuera para aclarar las distintas situaciones o evidenciar y dar a entender conversaciones importantes como declaraciones de amor, disgustos y el pensamiento del pueblo. En este caso, la tensión política y social entre Corea y Japón. El hecho histórico es la protesta del 1 de marzo de 1919 y la espacialidad es una pequeña comunidad pobre de donde es originario el actor principal: un estudiante llamado Yoe Iong Chin que se enfermó mentalmente. Iong quien evoca a la montaña Arirang (*Arirang, Arirang, Arario*) regresa a ese lugar –después de haber sido encarcelado y torturado por los japoneses– para vivir con su hermana Iong Hui, mostrando con ello el sentido de arraigo y pertenencia (*Cruzando por el paso Arirang*).

En este contexto, encontramos otra situación: la represión y colaboración de algunos coreanos a favor de Japón que se pone de manifiesto con Gi Ho, un colaborador de la policía japonesa quien intenta violar a Iong Hui. Aquí mismo, encontramos a la resistencia ejercida por Hyeon Gu, amigo de Iong Jin quien está enamorado de su hermana, durante su pelea contra Gi Ho, pues en la historia de Corea también existieron traiciones (*Ud., mi amor, si me dejara*) que fueron silenciadas y presenciadas por la misma gente, ejemplificado cuando Iong Hui observa la lucha de dos coreanos, pero con distintas posturas frente a Japón. Ciertamente, la acción colectiva es el principal recurso y con frecuencia el único del que dispone la mayoría de la gente para enfrentarse a adversarios mejor equipados.

En la historia de Choseon fue la transición de la resistencia<sup>4</sup> a modo de acción colectiva del movimiento samiljeol a los movimientos independentistas (armados), puesto que los movimientos sociales surgen cuando ciertos actores “concentran sus acciones en torno a aspiraciones comunes en secuencias mantenidas de interacción con sus oponentes o las autoridades” (Sydney, 1994: 19). (*antes de que llegue a los 10 li-400mts*) que en poco tiempo cruzó las fronteras de la legalidad en un acto, ya no de rebeldía sino de revolución. Iong Jin tiene una

3 Revisar Siegfried Kracauer, *Theory of film*, Barcelona, Paidós, 1965, pàg.135, citadopor Russell *Ibid*, pàg 67.

4 La resistencia en Choseon fue protagonizada por los movimientos guerrilleros. “A partir de 1905 varios grupos de coreanos se lanzaron a un movimiento de resistencia. La resistencia militar consistía en iniciativas guerrilleras llamadas *ubiyong* (ejércitos justicieros), que emprendieron acciones en contra de los llamados *ilchinhoe* (los partidarios de los japoneses). A sus filas también se incorporaron algunos miembros del estrato campesino, el cual no dejó de sentirse extraño de participar junto a los *yangban*. El movimiento tenía como objetivo formar organizaciones que se encargaran de instruir a la gente para formarles la conciencia del deber de resistir a los japoneses. Antes de 1905 y 1910 (estas organizaciones) se multiplicaron y se conformaron hasta 36 organizaciones.” Romero Castilla “De Choson a Chosen”, en León, *op.cit*, p. 99-101.



visión de una pareja en el desierto pidiendo agua a un hombre, cuando el protagonista mezcla la realidad con la imaginación, ese hombre abraza a la mujer en lugar de ofrecerle agua. Este acto es la resistencia que trasciende de movimiento social a acción bélica, cuando Iong Jin en su cruce por la montaña Arirang de la fantasía a la realidad cuando apuñala con una hoz a Gi ho y lo mata por abandonar la lucha colectiva y apoyar al enemigo. Ciertamente la acción colectiva es el principal recurso y “con frecuencia, el único del que dispone la mayoría de la gente para enfrentarse a adversarios mejor equipados (Sydney, 1994: 19-20).

Al mismo tiempo, tengo una segunda observación y es la existente relación entre el poder y la violencia ejercidos por Japón, ya que

El poder es una relación que se da en un espacio relacional, de ahí que lo que importa del poder sean sus relaciones. En el origen del poder hay una forma de contención, contención del desacuerdo, de la desviación, de la disidencia, del extravío como escisión y ruptura, que se contiene en no pocas ocasiones con violencia (Sydney, 1994: 187).

La película termina con la policía japonesa llevando a Iong Jin a prisión mientras los aldeanos lloran (*sus pies estarán doloridos*). Ni la canción ni la película entraron en conflictos políticos,<sup>5</sup> pues para el caso de Choseon los japoneses los obligaron a aceptar su cultura mediante el juego de poder que no es solo represivo:

lo que hace que al poder se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como fuerza que, en efecto, el poder tiene un discurso, y es el discurso de la prohibición de lo que sí se acepta o de lo que se rechaza (Mendoza, 2005:188).

Ya que “Arirang” es una canción que los mismos japoneses utilizaron para controlar a los coreanos (incluso fue muy popular en Japón), una película con el mismo nombre no tenía motivo alguno para no ser proyectada, sobre todo teniendo en cuenta la temática que Lee le atribuyó para que le permitiesen difundirla: la represión de los ricos y las relaciones feudales ejercidas por el gobierno de Choseon, más no de los japoneses.

---

5 “El gobierno colonial japonés produjo la película con el objetivo de alentar la “salvación de Corea, censuró severamente aquellas películas que fueran grabadas en coreano (y) si el contenido era no deseable. Entre esos filmes melodramáticos aparecieron en 1926 unas pocas películas nacionalistas de resistencia. El primero de una serie de filmes con estas características fue *Arirang*. Los filmes de tendencia articulaban varios motivos ideológicos socialistas y sus realizadores eran considerados líderes del movimiento artístico proletario de aquel momento. La aparición de películas “nacionalistas de resistencia” durante la era colonial es percibida como el más significativo alcance de la historia del cine coreano. Este es un fenómeno bastante extraño, dada la gran censura de la época. Hasta la actualidad, no hay una explicación pertinente acerca de cómo estas películas pararon la censura. En el año de 1926 se promulgaron regulaciones para que las películas coreanas fueran proyectadas y que estas regulaciones fueron revisadas hasta 1928”. Lee Hyonging, op.cit., p. 27-28 y 32.





Imagen 2. Cartel de la película Arirang (1926)

Por tanto, el discurso visual en conjunto con la música funcionaron como una forma abstracta que hace referencia a un fenómeno social, pues va mucho más allá de lo dicho a primera vista y deja huella en el imaginario colectivo. Sin embargo, tanto el cine como la música pueden ser tan criticables como la misma historia escrita porque la música es en la práctica la recreación de una materia recibida, transformada por el artista acorde a los medios sociales en los que se encuentra inserto y el cine no representa la realidad como un espejo, sino como la interpretación de un conjunto de datos organizados. Pero el arte como objeto y sujeto de estudio también reclama una perspectiva interdisciplinaria de análisis, desde la ciencia política, la sociología, la historia y la historiografía, tal vez incluso requiera del desarrollo de metodologías propias.

### Consideraciones finales

La complejidad en la construcción de la memoria histórica no se restringe a una sola cuestión porque, aunque el arte tiene un lenguaje y códigos propios, requiere de puntos no menos importantes como las formas de circulación y recepción de los elementos artísticos, así como la aceptación del público que van de acuerdo con el contexto histórico en que se desarrolla dicho arte: “El vuelvo (*sic*) de la historiografía a favor de la memoria tiene efectos en los estudios sobre el colonialismo en Corea” (Álvarez, 2013: 383). El rescate de la memoria retoma la tradición como elemento fundamental en la preservación del pasado y su permanencia en el futuro, pues

la autoridad de la voz de la memoria es el vestigio a través del cual se entrega al espectador la indignación y el sufrimiento trascendiendo lo individual mediante un amplio espectro de temas sociales, políticos y ético [para enfrentar el horror del pasado de la península] (Álvarez, 2013: 392).



A través de “Arirang” es posible reconstruir paso a paso una época signada por la violencia. Cabe mencionar que la colonización en tanto intolerancia, terror e irrupción masiva de la muerte se convierte en la tautología de la victimización. Por eso es necesario conocer las diferentes verdades enfrentadas durante treinta y cinco años de conflicto y dominación ya que no todos los coreanos sufrieron esa victimización porque varios de ellos tenían intereses políticos y económicos con los japoneses. Entonces, ¿En qué medida la nación (y la identidad étnica) son un intento de llenar el vacío provocado por la desarticulación de estructuras sociales y comunitarias anteriores, intento que se traduce en la invención de algo que funcione como una concepción consciente de la comunidad o de la sociedad? (Hobsbawm, 1983:43).

La identidad étnica y el nacionalismo coreanos se ponen al descubierto cuando un colectivo se reconoce mediante el arte a sí mismo como parte de un grupo específico, seguido por un gran sentido de respeto y orgullo. “Arirang” lleva a cabo un papel fundamental para el rescate de la memoria de la historia de un pueblo marcado por divisiones y luchas. Por ello es necesario realizar trabajos que hagan referencia al filme y a la canción que considero como sinónimos de identidad y pertenencia, siendo recordatorios del sufrimiento padecido a lo largo de su historia y con ello, evitando el olvido, el arte se opone a una realidad social, es decir, la división de la península coreana en 1945 tras el final del colonialismo y la guerra de las dos Coreas (1950-1953) que aún pesa sobre Choseon. ☸



## Referencias

- ÁLVAREZ, MARÍA DEL PILAR (2013). “Las huellas de la colonización y el deber de la memoria: Apuntes desde el cine documental surcoreano”. En: *Estudios de Asia y África*.
- ARELLANO, LEANDRO (2016). “Sociedad y Cultura en la República de Corea”. En: *México y la Cuenca del Pacífico*. Núm. 15. México: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Estudios del Pacífico.
- ATKINS E. TAYLOR (2007). “The dual Carrer of Arirang: The Korean Resistance anthem that became a Japanese pop hit”. En: *The Journal of Asia Studies*.
- BOBBIO, NORBERTO y MICHELANGELO BOVERO (1984). *Origen y fundamentos del Poder Político*. México: Grijalbo.
- BURKE, PETER (1996). *Formas de hacer historia*. Madrid, España: Alianza.
- DIAZ, CLAUDIO (2009). *Variaciones sobre el ser nacional, Una aproximación socio discursiva al folklore*. Córdoba: Ediciones Recovecos.
- GIROLA, LIDIA (2011). “Historicidad y temporalidad de los conceptos sociológicos”. En: *Sociológica*. Vol. 26, Núm. 73.
- HOBSBAWM, ERIC J. (1983). *Marxismo e historia social*, México: Instituto de Ciencias de la Universidad Autónoma de Puebla.
- HOBSBAWM, ERIC J. (1983). *Rebeldes Primitivos. Estudio de las Formas Arcaicas de los Movimientos Sociales en los siglos XIX y XX*. Barcelona, España: Ariel.
- HOBSBAWM, ERIC J. (2010). *Revolucionarios*. México: Crítica.
- IGGERS, GEORG G. (2002). *La historiografía del siglo XX desde la objetividad científica al desafío posmoderno*. Chile: Fondo de Cultura Económica.
- KIM YEON, GAP (2012). *The culture of Arirang*. Seoul: Jimdongdang.
- KEITH, HOWARD (2017). *Perspectives on Korean Music: preservin Korean Music. Itangible Culture properties as Icons of identity*. s/l: Taylor and Francis.
- KRACAURER, SIEGFRIED (1995). *Theory of film*. Barcelona: Paidòs.
- KOEHLER, ROBERT (2015). “Trad music: Sound in Harmony with nature”. En: *Korea Essentials*. Vol. 8,.Seoul: Selection.



- KUCKA, JUGEN (2002). *Historia Social y Conciencia histórica*. Madrid, España: Marcial Pons.
- LEE, HYANGJIN (2011). *Cine Coreano Contemporáneo, cultura identidad y política*. Buenos Aires, Argentina: Santiago Arcos Editor.
- ROMERO CASTILLA, ALFREDO (2009). “De Choson a Chosen”. En: León Manríquez, José Luis. (coordinador). *Historia mínima de Corea*. México: El Colegio de México. Centro de Estudios de Asia y África.
- MAYER FAULKE, BEJAMIN (2009). “El origen de la historiografía: historicidad, escritura y plus de goce”. En: *Psicología y Sociedad*. Vol. 21.
- MENDOZA GARCÍA, JORGE (2005). “Movimientos sociales: entre lo privado y lo público”. En: *Investigación y Análisis sociopolítico y psicosocial*. Vol. 2.
- MOLINA OLVIDO, ANDÚJAR (2013). “El cine que nunca fue mudo. Intentos de sonorización previos al cine sonoro”. En: *Sineris*. Núm. 10.
- PIÑEIRO BLANCA, JOAQUÍN (2004). “La música como elemento del análisis histórico: la historia actual”. En: *HAOL*. Núm. 5.
- ROMERO CASTILLA ALFREDO (1995). “La transformación histórica de Corea”. En: *Estudios de Asia y África*. XXX, 3.
- RUSSELL, LACK (1999). *La música en el cine*. España: Ediciones Cátedra.
- SELIGSON, SILVIA (2009). “Desde los orígenes hasta finales del siglo XIV D.C”. En: León Manríquez José Luis (coordinador). *Historia mínima de Corea*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África.
- YOO, MIN SIK (2017). *Oldest recorded Arirang to be on display in Seoul*. Seoul: The Korea Herald Retrieved.
- ZORAIDA VÁZQUEZ, JOSEFINA (1985). *Historia de la historiografía*. México: Ediciones Ateneo.
- ZUBAIR CARREÑO, FRANCISCO J. (2005). “El cine como fuente de la historia”. En: *Memoria y civilización*. España: Universidad de Navarra.





# El cine después de Lacan

Cinema after Lacan

**Todd McGowan**

University of Vermont

**Traducción de Sergio José Aguilar Alcalá**

Universidad Autónoma de Yucatán (México)

<http://orcid.org/0000-0002-1712-753X>

[sergio.aguilaralcala@gmail.com](mailto:sergio.aguilaralcala@gmail.com)

---

Recibido: 9 de junio de 2019.

Aprobado: 19 de noviembre de 2019.

## Resumen

En el presente artículo, Todd McGowan señala algunas consideraciones introductorias a la utilidad del concepto de “la mirada”, en el sentido que tiene en el pensamiento de Jacques Lacan, para el lenguaje cinematográfico. Esto para demostrar los nexos que tiene el psicoanálisis con la teoría del cine, así como el potencial político de esta relación. Se complementa con una breve introducción por parte del traductor.

**Palabras clave:** mirada, psicoanálisis y cine, Lacan.

## Abstract

In the present article, Todd McGowan points several introductory considerations on the usefulness of the concept of “the gaze”, as it is understood by Jacques Lacan, for cinematic language. This is in order to show the links of psychoanalysis with film theory, and the political potential of this relationship. It is complemented with a brief introduction by the translator.

**Keywords:** gaze, psychoanalysis and cinema, Lacan

## Introducción del traductor

La obra de Todd McGowan destaca en los estudios de cine en EUA tanto por lo prolífico (más de 10 libros y más de 40 artículos académicos) como por su compromiso con la filosofía y teoría crítica continental (la filosofía hegeliana, el psicoanálisis lacaniano, el marxismo y la escuela eslovena). McGowan es uno de los pocos académicos norteamericanos que genuinamente representa el regreso de Lacan a los estudios de cine.

Quizá no haya categoría que muestre de modo más evidente lo que es el cine después de Lacan que la categoría de lo Real (de la tríada Imaginario-Simbólico-Real).<sup>1</sup> Y a ese Real, al ser la fractura que se abre con la instauración de lo Simbólico (pues lo Real solo es visible en lo Simbólico), se puede acceder con *la mirada*, la cual se entiende como un objeto que perturba el campo de visión al señalar el deseo del sujeto. La realidad está siempre ya distorsionada por el deseo del sujeto y esta distorsión es posible de ver gracias a la mirada en tanto objeto.

Por otra parte, esta distorsión de la realidad supone un problema, precisamente, al hablar de una traducción. La traducción a un idioma (español) de un artículo en otro idioma (inglés) que tiene una muy sólida articulación con conceptos de un tercer idioma (francés) supone un reto en varias dimensiones. Sobre todo, considerando que el lenguaje era, de algún modo, *el tema* de la obra de Jacques Lacan.

Lo anterior, es señalado por el propio McGowan en su artículo al precisar un problema con la traducción en inglés del *Seminario XI*, hecha por Alan Sheridan y publicado en 1976. El *Seminario XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, dictado entre 1964 y 1965, fue publicado en francés por Éditions du Seuil en 1973 y como toda la obra de Lacan (con excepción de los *Écrits*) fue editado por Jacques Alain-Miller. Lo que Lacan dictó en la lección VIII de ese Seminario, titulada *La línea y la luz* es:

Sans doute, au fond de monœil, se peint le tableau. Le tableau, certes, est dans monœil. Mais moi, je suis dans le tableau (p. 89).

La traducción al español hecha por Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre, publicada por Paidós en 1987, parece reconocer con “fidelidad” el francés al poner:

En el fondo de mi ojo, sin duda, se pinta el cuadro. El cuadro, es cierto, está en mi ojo. Pero yo estoy en el cuadro (p. 103).

Sin embargo, la traducción de Alan Sheridan al inglés, publicada por W.W.

---

<sup>1</sup> Esto ya había sido señalado por el propio McGowan en otro artículo que merece mucho ser traducido también: *Looking for the Gaze: Lacanian Film Theory and Its Vicissitudes* (2003). En: *Cinema Journal*, Vol. 42, No. 3, Spring 2003, University of Texas Press. Pg. 27-47.



Norton & Company en 1981, indica:

No doubt, in the depths of my eye, the picture is painted. The picture, certainly, is in my eye. But I am not in the picture (p. 96).

Esa enorme diferencia (es justo lo contrario) en la última frase señala una diferencia enorme para comprender qué es la mirada en el pensamiento lacaniano. Estas problemáticas de traducción al inglés han sido señaladas por autoras y autores lacanianos como uno de los síntomas de una apropiación equivocada del francés en la filosofía continental y que derivó en una ‘foucaultización’ de Lacan (esto es señalado por McGowan en este texto, e incidentalmente, es curioso que el propio Alan Sheridan también tradujo varias obras de Foucault al inglés).

La problemática de traducción de Lacan se complica cuando él mismo señaló en vida lo crítico que era entenderle en sus propios términos. Al inicio de la conferencia de Baltimore,<sup>2</sup> dictada en inglés en 1966, señala que el vocablo *enjoyment* no alcanza a aprehender todo lo que *jouissance* es en su pensamiento. *Méconnaissance*, *inmixing*, *la langue* y *sinthome* son otros conceptos que han provocado discusiones más allá de cuál es la palabra en español o inglés “adecuada”. El punto es que esa imposibilidad de asir en otro idioma lo que ese significante indica sugiere justamente la tachadura de la otredad que no alcanza a explicarlo.

Toda esta discusión es para hacer saber la importancia de entender la mirada como eso: un objeto y no como una acción del sujeto. Es un objeto que se encuentra en el campo de lo que se ve. Con claridad lo define así McGowan cuando escribe en el primer párrafo: “The gaze [...] is not the look of the subject but the way that look manifests itself as an object within the visual field”.

Qué tema. Una traducción ingenua, o por lo menos, una traducción que no tome en cuenta las importantísimas consideraciones teóricas de Lacan, probablemente diría “La mirada [...] no es la mirada del sujeto sino el modo en que esa mirada se manifiesta como un objeto en el campo visual”. Aquí se optó por “La mirada [...] no es el acto de ver del sujeto sino el modo en que el ver se manifiesta como un objeto en el campo visual”.

Perfectible, por supuesto, pero se optó por ello porque la mirada nunca es *el mirar*, pues la mirada es un objeto. Por eso, McGowan nunca escribe *to gaze*, o usa *gaze* en un sentido verbal, y respetándose esto, aquí tampoco se puso *mirar* en ninguna conjunción de un tiempo verbal. En tanto objeto que perturba al sujeto, la mirada (en su sentido lacaniano) debe distinguirse de ver u observar.

<sup>2</sup> Presentada bajo el título *Of Structure as the Inmixing of an Otherness Prerequisite to Any Subject Whatever*, y publicada en el libro *The Languages of Criticism and the Sciences of Man: The Structuralist Controversy* (1970). Eugenio Donato y Richard Macksey (eds.). Baltimore: John Hopkins University Press. Pg. 186-195.



Claro que indicar esta distinción es fácil, pero seguirla es diferente. Considere el problema al traducir al español la siguiente frase, tomando en cuenta lo anterior descrito sobre no poder escribir *mirar*. Dice McGowan: “One must be looking in order to see the gaze”. Ante esta problemática se recurría a las herramientas del español: “Uno debe estar observando para ver la mirada”. Esto hacía que se mantuviera un sistema que McGowan parece no tener, pues su preciso uso de *gaze* corresponde con un uso indistinto de *look* y *see*. Quien esto escribe, por su parte, trató de reservar *observar* para *look* y *ver* para *see* en todos los casos donde fuera posible.

Situación similar fue con el subtítulo *Unconscious Desire vs. Conscious Wish*, penúltima parte de este artículo. Cualquier diccionario de traducción consultado proponía usar *deseo* como la primera opción tanto para *desire* como para *wish*, pero hay que considerar la importancia fundamental que tiene el deseo en el pensamiento psicoanalítico, ya que los términos de la discusión que se plantean es que no es lo mismo lo que uno *quiere que pase* a lo que uno *desea*. La necesidad de reconocer esta distinción obligó a usar una palabra diferente: *Deseo inconsciente vs. Anhelo consciente*. No se habría querido usar el *wish* como *deseo* entre comillas, en itálicas, o uno en mayúsculas y otro en minúsculas, pues eso habría sido una distinción no hecha a nivel del significante y habría sido insuficiente para hacer notar el gran campo de diferencia entre ellas. Por ello, había que usar una palabra distinta. De no hacerlo, se estaría cometiendo el error en las primeras traducciones de la obra de Freud que colocaban *instinto* al traducir *Trieb*, cuando la palabra correcta sería *pulsión*, reconociendo así la diferencia tan grande entre un *instinto animal* y la *pulsión propia del sujeto hablante*.

Finalmente, estas elecciones nos remiten nuevamente a señalar la posición del sujeto que traduce como parte del proceso de traducción, en el que irremediablemente la obra traducida deja un poco de ser del autor original y se vuelve un poco obra del traductor. La imposibilidad de escapar de este problema deriva en las condiciones de posibilidad de una nueva relación con el lenguaje, una que no ofusque el encuentro con un objeto que perturbe al sujeto y halle así los mecanismos en que adquirir una postura política. Esto es el potencial que McGowan encuentra para el estudio de la mirada en el cine, y esa es una de las mayores razones por las que su obra merece ser más reconocida y popularizada, tanto en la disciplina de los estudios teóricos y analíticos del cine como del psicoanálisis en español.



## El cine después de Lacan

Todd McGowan

(Univeristy of Vermont)

### El arte de la mirada

El concepto de la mirada representa la más importante contribución de Jacques Lacan a la teoría del cine. La mirada, desarrollada por Lacan en su *Seminario II*, titulado *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, no es el acto de ver del sujeto sino el modo en que ese ver se manifiesta como un objeto en el campo visual.<sup>3</sup> Del modo en que Lacan lo pone: “No soy simplemente ese ser puntiforme que determina su ubicación en el punto geometral desde donde se capta la perspectiva. En el fondo de mi ojo, sin duda, se pinta el cuadro. El cuadro, es cierto, está en mi ojo. Pero yo estoy en el cuadro”.<sup>4</sup> Es decir, la mirada marca el punto en el campo visual donde este campo toma en cuenta la mirada del sujeto, el punto en el que el deseo del sujeto deforma la estructura de este campo. Ya que la mirada marca el punto en el que el deseo del sujeto se manifiesta visualmente, tiene la habilidad de irrumpir la mirada del sujeto y deja en claro que el sujeto es parte del mundo que se asume como puramente externo. La importancia para el sujeto de reconocer la mirada implica directamente la importancia del cine para la emancipación política del sujeto.

Aunque el llamamiento por la importancia política del cine parece fuera de lugar dado su obvio rol en la propagación de fantasías ideológicas, las películas ordenan la mirada en su sentido político más que cualquier otro medio artístico. Cuando sucumbe a fantasías ideológicas que responden a presiones comerciales o de otro tipo, el cine traiciona su inherente lealtad a la mirada. Otras artes visuales, como la pintura y la escultura, pueden exponer la mirada, pero no facilitan el

3 En un principio, la teoría psicoanalítica del cine mal interpreta el concepto de mirada lacaniana, entendiéndola como el ver del sujeto y no como un objeto que puede hallarse. Joan Copjec provee la primera corrección lacaniana a la teoría de cine en *Read My Desire*, donde señala que “la teoría de cine operó una especie de ‘foucaultización’ de la teoría lacaniana”. Joan Copjec, *Read My Desire: Lacan against the Historicists* (Cambridge, MA: MIT Press, 1994), 19. Copjec argumenta que la tentación de interpretar la mirada como la manifestación del sujeto que todo-lo-ve lleva los teóricos a perder su estatus como lo que obstruye la visión y mancha el campo visual. Al transformar la mirada lacaniana en la observación panóptica, la teoría psicoanalítica de cine privó al cine de cualquier radicalidad potencial y lo reduce a un aparato ideológico. [Nota del traductor: en la medida de lo posible, para todas las ocasiones donde la obra citada ya tenga traducción publicada en español, se opta por citar esa traducción. En donde no haya traducciones al español publicadas, se asumió el trabajo de traducirlas para este artículo, como el caso de esta nota al pie].

4 Jacques Lacan, *Libro II. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, ed. Jacques-Alain Miller, traducida por Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre, (Buenos Aires: Paidós, 1987), página 103. La traducción al inglés de Alan Sheridan [publicada por W.W. Norton en 1978] indica exactamente lo contrario de lo que Lacan dice en francés. En francés la última línea dice “Mais moi je suis dans le tableau”. Sheridan lo traduce como: “But I am not in the picture”.



encuentro del espectador con ella a través de una narrativa fantasmática, una narrativa que crea una estructura a través de la cual el deseo pueda relacionarse con su objeto. Aunque muchos cineastas y teóricos de izquierda vean la narrativa fantasmática como la rendición del cine a la ideología, es de hecho la narrativa fantasmática lo que le permite al cine producir un encuentro con la mirada.

Ni la pintura ni la escultura utilizan la narrativa con la extensión que el cine la usa, de modo que el encuentro con la mirada en estas formas necesariamente es azaroso. El artista no puede establecer un momento preciso para el encuentro porque depende totalmente de la voluntad del espectador que decide cuándo y dónde mirar. La conciencia desempeña un rol muy grande al ver una pintura o escultura como para privilegiar el encuentro con la mirada que el cine posibilita. La narrativa fantasmática del cine habla directamente al inconsciente del espectador. El espectador puede encontrar la mirada porque el cine controla el ver.

El teatro es un arte visual y narrativo, pero le falta la cualidad fantasmática de la narrativa filmica. La falta de realismo en el set de teatro –uno debe imaginar la existencia de una casa alrededor de la habitación que uno ve en el escenario, por ejemplo– es un déficit a nivel de la fantasía, no al nivel del realismo. El teatro demanda que el espectador use su imaginación, y esto demuestra el rol limitado que la fantasía tiene en él. El cine, en cambio, baña al espectador en fantasía a través de la experiencia de visionado.<sup>5</sup> Uno no requiere gran imaginación para ver una película porque la película suplementa la fantasía completa para el espectador. Esto separa al cine de otras artes tradicionales (aunque no de los videojuegos, que exhiben la mirada en modos parecidos, pero diferentes a los del cine).

Cuando Lacan explicó la mirada por primera vez, recurrió a una pintura en lugar de una película, y nunca usó el cine para explicarla, quizá porque quería dejar este territorio fecundo para futuros teóricos psicoanalistas. La pintura que Lacan usa para ilustrar los efectos de la mirada es *Los embajadores* de Hans Holbein. A través del proceso de anamorfosis, la pintura atraviesa un cambio cuando el espectador la ve desde un ángulo cerrado. La mancha extendida en la parte baja de la pintura se vuelve un cráneo. Aunque la pintura toma en cuenta el movimiento del espectador, no puede precipitar ese movimiento del modo en que el cine puede, lo que representa una limitación para el desarrollo de la mirada en la pintura.

<sup>5</sup> La dimensión inherentemente fantasmática de la experiencia cinematográfica lleva a Christian Metz a localizar esta experiencia en una región limítrofe entre la vigilia y el dormir (y comúnmente, se cae en el dormir). En *El Significante Imaginario*, él escribe: “el estado filmico tal como lo inducen las películas tradicionales de ficción [...] se señala por una tendencia general a la disminución de vigilancia, por un comenzar a dormir y a soñar. Cuando no hemos dormido lo bastante, es normal que nos amenace el sopor mucho más durante la proyección de la película que antes e incluso que después”. Christian Metz, *El Significante imaginario. Psicoanálisis y cine*. Traducción: Josep Elías. (Barcelona: Paidós, 2001), pg. 109.



Uno de los más influyentes explicadores de Lacan, Slavoj Žižek, ha explorado más que algún otro la posibilidad de reconocer la mirada en el cine. Cuando clarifica este concepto, casi siempre usa un ejemplo cinematográfico. Uno de sus favoritos es de *Psicosis* (1960), de Alfred Hitchcock, cuando Norman Bates (Anthony Perkins) intenta hundir el auto de Marion Crane (Janet Leigh) en un pantano detrás del Motel Bates para ocultar el asesinato. Cuando el carro está descendiendo en el pantano, de pronto se detiene, y Hitchcock corta del auto notablemente visible desde el pantano al nervioso Norman que está observando. En ese punto, Hitchcock activa la mirada al revelar el deseo del espectador de que el carro se hunda y que el intento de cubrir el asesinato sea exitoso. El alivio que el espectador siente cuando el carro se hunde finalmente en la oscuridad del pantano señala la conexión del espectador con un deseo criminal.<sup>6</sup> Queremos que el carro se hunda, aunque reconozcamos que esto dejará a un asesino suelto. Una secuencia así solamente es posible en el cine, donde la edición puede manipular la secuencia narrativa para involucrar al espectador en lo que ve.

Reconocer que uno está involucrado en el campo visual (reconocer que el campo visual no es una representación neutral, sino que está dado para ser visto) es la base de cualquier política. Este reconocimiento le permite al sujeto ganar un sentido del rol que su propio deseo juega en lo que ve. Es solo con base en esto que uno se concibe a sí mismo como un actor político con la habilidad de intervenir en el campo visual. Mientras este campo aparezca como ya dado, no hay nada que los sujetos puedan hacer. El cine tiene la habilidad de hacernos entender el rol que nuestro deseo tiene en constituir lo que vemos.

Esto no significa que el cine es el arte más radical. Al contrario, el rol central que la mirada tiene en el cine transforma la mayoría de las películas en un vórtice ideológico diseñado para proteger al espectador de la amenaza de la mirada inmanente en el arte filmico. El cine popular se ha dedicado a proteger a los espectadores del trauma de la mirada y les asegura que pueden disfrutar de una película sin encontrar una manifestación de su propio deseo. Si la esencia del cine involucra la confrontación con la mirada, la traición de esta esencia constituye la más común práctica filmica.

### El ver imposible

La mirada marca el punto en el que el arte filmico da cuenta de que el ver del espectador no es neutral, sino que está repleto de un deseo que distorsiona la ima-

<sup>6</sup> Žižek analiza esta escena múltiples veces en su obra. Para un ejemplo, consultar “En su mirada insolente está escrita mi ruina”, en *Todo lo que siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock*, ed. Slavoj Žižek (Manantial, 2010).



gen. Por supuesto, el ver del espectador no transforma físicamente la película que el espectador está viendo. Al ver una película, el espectador no la filma o edita nuevamente. El deseo del espectador se manifiesta a través de la emergencia de una ausencia en la imagen fílmica, una ausencia que indica que la película ha tomado el deseo del espectador en cuenta. No hay película que no muestre la mirada, ya que no hay película que no apele al deseo del espectador (incluso cuando el punto es ser indiferente ante ese deseo). Sin embargo, la mayoría de los filmes ofuscan la mirada al crear un sentido de realidad fílmica completa en sí misma que le permite al espectador observar desde una distancia segura. La mirada evita que el espectador observe la película desde una lejanía segura, ya que señala su inclusión en lo que está viendo.

La posibilidad del encuentro con la mirada es el núcleo político del cine a pesar de la relativa rareza de este encuentro en el cine más popular. La mirada no solo hace que el espectador esté consciente de que ve de un modo reflexivo –al mostrar a la cámara en una toma, por ejemplo–, sino que revela el deseo del espectador incluido en la imagen en forma de una distorsión de la imagen misma. La mirada significa que no hay imagen neutral, que no hay una imagen que no esté deformada por cómo estamos viendo. No hay sujeto que pueda reconocer su deseo inconsciente directamente, y es por esto que las películas tienen un importante estatus en la diseminación de la teoría psicoanalítica. El medio de la imagen fílmica provee un sitio para el reconocimiento del deseo de uno como una distorsión en el campo de visión. El filme guía al espectador al apelar a su inconsciente y no a su conciencia. Cuando vemos una película, uno no puede verse viendo, pero uno sí puede ver la mirada.

Lacan no tiene palabras conmensuradas en francés para distinguir entre el ver y la mirada.<sup>7</sup> El mismo término se traduce con ambas palabras al inglés: *le regard*. Sin embargo, sí las distingue conceptualmente. Cuando Lacan desarrolla el concepto de mirada, se desplaza del énfasis en la identificación al ver que había concebido décadas antes. Lacan formula la asociación de visión con identificación en su más conocido ensayo, “El estadio del espejo como formador de la función del yo”. Ahí, concibe el ver de un sujeto en términos de una imagen que produce un ego imaginario. En el ensayo de la etapa del espejo, Lacan enfatiza el estatus ilusorio del ver del sujeto. Entrega la imagen de lo que el sujeto no posee. Lacan afirma: “Es que la forma total del cuerpo, gracias a la cual el sujeto se adelanta en un espejismo a la maduración de su poder, no le es dada sino como *Gestalt*”.<sup>8</sup> El ver del sujeto en el espejo crea coherencia a partir de fragmentos,

7 N. del T.: McGowan escribe en inglés “the look and the gaze”. Vale la pena señalar que quizá Lacan ya distinguía esa diferencia en el texto del estadio del Espejo, pues en él no usa “mirada” (ni como sustantivo ni como verbo) en ningún momento, sino que recurre al verbo *voir*, “ver”.

8 Jacques Lacan, *El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*, en *Escritos I*, tr. Tomás Segovia y Armando Suárez (Mé-



pero esta coherencia existe solamente como una imagen. El sujeto establece un ego a través del ver, pero en este punto de su carrera intelectual, Lacan no teoriza una disrupción del ver. Eso llega cuando concibe a la mirada como una versión del objeto *a*, el objeto que causa el deseo del sujeto.

Lacan usa el término objeto *a* para distinguir al objeto que causa el deseo del objeto del deseo.<sup>9</sup> Mientras que los objetos del deseo existen empíricamente a través del campo de experiencia del sujeto, ese no es el caso con el objeto *a*. Es lo que no cabe en el campo de experiencia del sujeto que sirve para seducirlo a desear los objetos empíricos del deseo. Lacan provee su más elaborada exposición sobre la mirada como una versión del objeto *a* en el campo visual en el *Seminario XI*. Ahí declara que:

la mirada [es el] término más característico para captar la función propia del objeto *a*. Justamente *a* se presenta, en el campo de espejismo de la función narcisista del deseo, como el objeto intragable, si me permiten la expresión, que queda atorado en la garganta del significante. En ese punto de falta tiene que reconocerse el sujeto.<sup>10</sup>

La mirada como objeto *a* es una ausencia que indica la distorsión del campo visual del sujeto. En tanto objeto que causa el deseo del sujeto, la mirada marca el efecto del sujeto en el terreno de lo visible.

Sin un objeto *a* como causa ausente, ningún objeto presente aparece como deseable para el sujeto. El sujeto desea objetos dentro de este campo de experiencia en tanto que parecen encarnar el objeto *a*. Por ello, adquirir un objeto es fundamentalmente decepcionante: tener el objeto de deseo revela que no es el objeto *a* sino un objeto ordinario. El objeto *a* define al sujeto a través de su ausencia irremediable. Acompaña al sujeto a través de su experiencia, pero nunca está presente en esa experiencia.

El objeto *a* marca la falta traumática en la estructura de la subjetividad. Por ello, el sujeto no puede encontrarla conscientemente. Sin embargo, este encarna la capacidad del sujeto para politizarse, para reconocerse como sujeto dividido y reconocer al Otro como dividido. Sin este reconocimiento, el sujeto permanece dentro de la demanda del Otro, así que gana su libertad de esta demanda solo a través del encuentro con el objeto *a*. El trauma del encuentro surge de lo que se revela al sujeto. Como Lacan señala, “Este objeto no está tranquilo, ¿o habrá que decir más bien: pudiera ser que no nos deje tranquilos? —”<sup>11</sup> Esta falta

xico D.F.: Siglo XXI Editores, 2009), 100.

9 Lacan concibe al objeto *a* previamente en el *Seminario X* sobre la angustia, pero lo desarrolla a profundidad en los siguientes seminarios. Ver Jacques Lacan, *Libro 10. La Angustia*, ed. Jacques-Alain Miller, traducido por Enric Berenguer, (Buenos Aires: Paidós, 2006).

10 Jacques Lacan, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, página 278.

11 N. del T.: Esto corresponde al *Seminario XII, El objeto del psicoanálisis*, que no tiene edición publicada en español. Las líneas escritas se toman de la traducción hecha por Jorge Tarella, dis-



de tranquilidad es traumática, ya que confirma que la identidad simbólica no puede definir ni contener completamente la subjetividad.

Lo que destaca en el cine es que los espectadores gozan la posibilidad de un encuentro traumático con la mirada. Para atraer el deseo del espectador, toda película debe incluir al objeto *a*, un objeto que falta, una grieta en la forma filmica. La mirada no es opcional. El espectador se engancha en una película porque experimenta en ella una ausencia o una deformación de su estructura. Esto es cierto incluso en el más ideológico de los filmes, como *La La Land* (2016) de Damien Chazelle. Aunque el filme muestre un Estados Unidos donde no hay obstáculos que eviten cumplir nuestros sueños, de todos modos, confía en momentos de interrupción cuando el espectador ve las fallas que acechan detrás de los sueños cumplidos. Una película a la que le falte nada estaría tan cerrada en sí misma que sería inaccesible al espectador. El modo en que una película muestra su falta es al mismo tiempo el modo en que muestra la mirada como objeto *a*.

Uno debe estar observando para ver la mirada, aunque la mirada interrumpe la observación. La mirada es tanto un producto como una interrupción de la observación del sujeto. Cuando uno observa, y más frecuentemente cuando uno solo ve imágenes, un campo visual parece ser coherente y cerrado en sí mismo. En este sentido, la observación es fundamentalmente engañosa. Es solo cuando la mirada emerge interrumpiendo el campo visual que el sujeto cae en la cuenta de la incoherencia de este campo y la confianza en el sujeto que ve al campo mismo. Todo filme expone una confrontación entre la mirada y la imagen, aunque típicamente la imagen oscurece la mirada al punto de ser irreconocible. Típicamente, no siempre.

### Un collar vertiginoso

Encuentros con la mirada son los más altos logros de la historia del cine, a pesar de que con frecuencia Hollywood oculta la mirada al punto de hacerla irreconocible. Pero el cine no puede deshacerse de ella: la mirada seduce el deseo de los espectadores a ver una película. Sin embargo, amenaza tanto a los espectadores como a los cineastas con el trauma de este deseo. En consecuencia, el cine constantemente camina una delgada línea entre mostrar la mirada y oscurecerla en la imagen. Es imposible crear una película que exhiba la mirada sin recurrir a la imagen. La imagen es el terreno necesario a través del cual la mirada debe manifestarse.<sup>12</sup> Mi opinión es que las más grandes películas de la historia del cine

---

ponible aquí <http://www.psicoanalisis.org/lacan/13/1.htm>

12 Richard Boothby captura perfectamente esta paradoja de la fantasía. Aunque ocurre a través de imágenes, señala lo que excede a la imagen completa. Él afirma: “la fantasía siempre es una pintura, una figuración imaginaria, sin embargo, también apunta a algo inimaginable. Lo que está más profundamente solicitado por el deseo en la fantasía no se puede dar en el registro de



son las que revelan la mirada mientras tratan de crear una imagen que enganche al espectador. Por esta razón, los más altos logros estéticos del cine son sus más altos logros políticos, puntos en los que el cine obliga a los espectadores a reconocer su involucramiento en lo que ven y abandonar así su posición de neutralidad hacia el campo visual.

Si tomamos, por ejemplo, las tres películas nombradas como las mejores de todos los tiempos de acuerdo a la prestigiosa encuesta de *Sight and Sound* en 2012, notamos esta coincidencia entre estética y política. Por alguna razón inexplicable, los votantes eligieron mover a *Ciudadano Kane* (Orson Welles, 1941) del primer lugar al segundo, reemplazándola con *Vértigo* (Alfred Hitchcock, 1958). Tras *Ciudadano Kane*, *Cuentos de Tokio* (Yasujiro Ozu, 1953) está en tercer lugar. Estas tres películas muestran efímeros encuentros con la mirada, pero cada una tiene un momento clave en que este encuentro es inevitable para el espectador.

En *Vértigo*, este momento es cuando Scottie (James Stewart) descubre que la mujer de la que se ha enamorado nunca existió. Scottie persigue a una mujer que cree es Madeleine Elster, la esposa de un viejo amigo suyo, Gavin Elster (Tom Helmore), pero ella en realidad es Judy (Kim Novak), contratada por Gavin para pretender ser Madeleine. Gavin advierte a Scottie que Madeleine parece estar poseída por el espíritu de Carlotta Valdez, su tatarabuela, quien se suicidó, y le confiesa que teme que Madeleine repita el acto. Cuando Scottie y Madeleine se enamoran en medio de ese primer intento de suicidio (escenificado), ella aparentemente se arroja del campanario. En realidad, Gavin ha tirado a la verdadera Madeleine de la torre mientras Judy llegaba a la cima. Gavin lo planeó todo, incluido el deseo de Scottie por Madeleine, para así deshacerse de su esposa. En este punto, Scottie no está al tanto de la trama y se siente devastado por la pérdida de lo que considera fue su gran amor.

Después, Scottie se topa a Judy en la calle y nota su increíble parecido con Madeleine. Empiezan a salir juntos. Cuando la obliga a cambiar su apariencia para parecerse más a Madeleine, encuentra esta versión más satisfactoria hasta que nota que ella tiene el collar de Carlotta Valdez, el ancestro del que Madeleine estaba obsesionada. El descubrimiento de este collar es el encuentro con la mirada para el espectador, aunque el hecho de que Madeleine sea Judy no le tome por sorpresa. Esto parece ser un encuentro con la mirada para Scottie, más que para el espectador. Scottie cae en cuenta que su objeto perdido nunca existió —la Madeleine que amó era Judy vestida de Madeleine—, y esta revelación es la separación definitiva del objeto *a* de su objeto del deseo. Pero él es únicamente un personaje en el filme. Nosotros, los espectadores, vemos este encuentro con la

---

la imagen". Richard Boothby, *Freud as Philosopher: Metapsychology after Lacan* (Nueva York: Routledge, 2001), 275.



mirada, aunque no la encontramos del mismo modo que él lo hace.

La diferencia entre Scottie y el espectador al momento en que él ve el collar es que el espectador ya ha visto en un *flashback* que Judy había actuado como Madeleine. Para el espectador esa revelación ya no es sorpresa alguna. Algunos críticos vieron el *flashback* como un error de Hitchcock, una disminución del poder del descubrimiento de Scottie. Pero el *flashback* tiene el efecto de alinear al espectador con Judy en ese punto pivote en el filme. Nuestro conocimiento como espectadores está a la par del conocimiento de Judy en el filme, no el de Scottie, a diferencia de previamente en la película, cuando nuestra ignorancia sobre la identidad de Madeleine era la misma que Scottie.

Hitchcock estructura el conocimiento del espectador de modo que facilite su encuentro con la mirada en tanto el esclarecimiento de la posibilidad fantasmática de un goce total. Como resultado del *flashback*, el espectador experimenta el descubrimiento del collar de Carlotta no como el reconocimiento de que el objeto *a* nunca existió —lo que le pasa a Scottie—, sino como la destrucción del goce aparentemente completo de Scottie en poseer el objeto. En esta escena clave, es Scottie y no Judy quien es envuelto en la fantasía de un goce completo. Justo antes de que Judy salga del baño y se ponga el collar, Hitchcock incluye una toma de Scottie sentándose en una silla en el departamento de Judy, rodeado de un halo de brillante luz verde de las señales de neón afuera de la ventana. Hitchcock incluye esta toma para indicar que, en este momento del filme, Scottie está inmerso en ese espacio de fantasía al que la revelación de que Judy es Madeleine destruye, ya que le priva del objeto perdido.

La revelación ocurre en una toma de Scottie atándole el collar a Judy. Hitchcock muestra a Scottie viendo el collar en el espejo e inmediatamente recordando el retrato de Carlotta en el museo que Madeleine admiraba por horas. Antes de que el filme revele la identidad del collar, se muestra la reacción en *shock* de Scottie. Él se aleja de Judy mientras la cámara se le acerca. La mirada en su cara registra que el goce que momentos antes existía se ha desintegrado cuando el estatus ilusorio de Madeleine se hace evidente. Es la cara de Scottie en esta toma la que encarna la mirada.

Hitchcock se enfoca en Scottie en el momento de la revelación porque él se ha convertido en el objeto fantasmático para el espectador. Cuando su goce colapsa, su estatus en el filme atraviesa una dramática transformación. El encuentro con la mirada expone no solo cómo el deseo del sujeto conforma la naturaleza de la realidad —y que Gavin y Judy crearon a Madeleine para atrapar el deseo de Scottie—, sino también la dependencia de esta realidad en nuestra creencia en un Otro ingenuo que tiene total fe en la realidad que habita (y la accesibilidad al objeto *a*). Al darle al espectador, a través del *flashback*, conocimiento que Scottie no



tiene, Hitchcock establece a Scottie como ese Otro ingenuo a quien el espectador imagina que puede proteger del devastador conocimiento sobre la no-existencia de Madeleine. Esta protección falla cuando Scottie reconoce el collar. En ese momento, la mirada separa al Otro ingenuo del espectador, cortando así la habilidad del espectador para creer en la posibilidad de un goce completo a través de este Otro (ingenuo).

Esta escena en la que Scottie reconoce el collar y el espectador encuentra la mirada es el más alto punto de *Vértigo*. Se contrapone con la escena en el departamento cuando Judy se transforma en Madeleine para Scottie a plenitud. Los vemos besándose, en medio de la luz de neón, en una toma que los envuelve en 360 grados y que señala el goce ilimitado de Scottie, goce en el que el filme invita al espectador a participar. Hitchcock le entrega al espectador la imagen de completo goce solo para luego quitársela y exponer su cualidad ilusoria. Es decir, el goce depende de un Otro ingenuo que el encuentro con la mirada despoja.

### Una cita con la nada

La mirada prolifera en *Ciudadano Kane* y así como en *Vértigo* el encuentro con ella es inevitable en el momento de la revelación más importante del filme. La película se inicia con la última palabra pronunciada por Charles Foster Kane (Orson Welles). El significado de esta palabra, “Rosebud”, inicia la búsqueda del reportero Jerry Thompson (William Alland) por el deseo secreto de Kane. Thompson entrevista a varios de los amigos y asociados más cercanos a Kane, y el filme muestra esto por un conjunto de *flashbacks* que exhiben la vida de Kane por fragmentos. A pesar de la abundancia de información que Thompson descubre sobre Kane, no encuentra el significado de “Rosebud”. Se termina diciendo a sí mismo que nunca podremos saber el secreto de alguien, que nadie se puede reducir a una sola palabra. Muchos espectadores de la película aceptan el escepticismo de Thompson sobre el deseo del otro, pero si uno se queda con esta idea es porque se perdió la escena final del filme.

Justo después de que Thompson proclama la imposibilidad de conocer el deseo de nadie, la película concluye con un trabajador en la mansión tirando el trineo de la infancia de Kane al fuego. En una toma de este trineo siendo consumido por las llamas, el nombre “Rosebud” aparece. La película presenta así al trineo como la solución al deseo de Kane, el objeto que corresponde al significante que alimenta el inicio del filme. El trineo es solamente un objeto ordinario, indicando un deseo por una infancia que es valiosa solo en tanto esté perdida. El punto no es que si Kane se hubiera quedado con sus padres en Colorado en vez de mudarse a Nueva York para volverse importante hubiera tenido una existencia genuinamente satisfactoria. El trineo, en vez de eso, indica el deseo de Kane por lo que no puede ser re-encontrado.



Al estructurar el filme de acuerdo con la búsqueda por un objeto al cual atarle el significante “Rosebud”, Welles asocia el objeto con la promesa de cumplir el deseo del espectador. El objeto permanece ausente dentro del campo visual del filme durante el tiempo de la película y solamente aparece cuando la película termina. Pero incluso cuando esto aparece, el modo en que Welles lo filma deja en claro que el trineo no puede cumplir nuestro deseo como espectadores o el deseo de Kane como sujeto. Welles muestra la insignificancia del trineo al yuxtaponerlo con miles de otros objetos que Kane ha acumulado. Mientras los mira quemarse, el espectador experimenta el fracaso del objeto para hacer lo que el significante promete.

En este sentido, el trineo encarna la mirada para el espectador, y la decepcionada exclamación (“es solo un trineo”), sería muy apropiada en este punto. Aunque “Rosebud” inicialmente sugiere un gran amor pasado o algo sublime para el espectador e investigador Thompson, resulta que no es nada más que un trineo, y es por esto que funciona como la mirada. La mirada es el punto de una nada excesiva dentro de la plenitud de la imagen. Cuando el espectador la ve y la reconoce como la solución al deseo de Kane, la vacuidad de este deseo es aparente.

Nadie en la diégesis del filme reconoce el trineo como Rosebud. Mientras se quema, el espectador pierde la esperanza de que alguien genuinamente reconozca a Kane, que Thompson reconozca la referencia de su palabra al morir. Como Hitchcock, Welles crea una división entre el conocimiento del espectador y el de los personajes dentro de la realidad diegética del filme y lo hace para facilitar un encuentro con la mirada. Cuando nadie reconoce al trineo, el espectador debe confrontar la ausencia de un registro final de la subjetividad dentro del orden simbólico. Incluso en el caso de un sujeto tan importante como Kane, su deseo simplemente desaparece sin que nadie lo note.

A través de esto, *Ciudadano Kane* extiende el significado político del encuentro con la mirada. Si el espectador aprehende lo que está en juego en esta exhibición de la mirada, se abre una libertad radical para el sujeto, ya que revela que el Otro no puede ver al sujeto y que finalmente no le interesa. Welles se enfoca en un hombre rico y poderoso para mostrar que, incluso en este caso, el Otro trata al sujeto con desprecio. La demanda del Otro por la correcta orientación del deseo del sujeto, como se manifiesta en *Ciudadano Kane*, esconde una profunda indiferencia a este deseo. La mirada es el punto de este desprecio, el punto en que el sujeto destruye la ilusión de la omnisciencia del Otro.

### **Deseo inconsciente vs. Anhelos conscientes**

En *Cuentos de Tokio*, la mirada es una fuerza mucho más constante a través de todo el filme que en *Vértigo* o *Ciudadano Kane*. La película muestra una pareja



de ancianos, Shūkichi Hirayama (Chishū Ryū) y Tomi Hirayama (Chieko Higashiyama), visitando a su hijo, hija y cuñada en Tokio. Ozu sostiene la mirada al poner a la pareja como una intrusión no solo en la vida de sus hijos, sino también en la experiencia del espectador. Ya que la pareja no parece tener deseo propio, ocupan el campo de lo visible en el filme sin contribuir a él.

Mientras vemos a Shūkichi y Tomi interactuar con sus hijos, también vemos el modo en que el hijo Kōichi (Yo Yamamura) y la hija Shige (Haruko Sugimura) desesperadamente quieren deshacerse de ellos e ignorarlos. El filme nos obliga a tener esa misma experiencia sobre la pareja. Les vemos no como sujetos dignos de compasión, sino desde la perspectiva de los hijos que ya no quieren nada que ver con ellos. Ahí está la excepcionalidad del filme. A través de la exhibición, por parte de Ozu, de la pareja anciana como una constante presencia que perturba el campo visual ocupado por los hijos, no se le permite al espectador simplemente sentir lástima por los viejos. El deseo del espectador se hace patente lo que el espectador mismo sabe que no debería de querer.

Ozu no abandona al espectador en esta situación, sino que provee un giro final en la escena decisiva en la que el impacto de la mirada se vuelve más prominente. La nuera de la pareja, Noriko (Setsuko Hara), muestra mucha más amabilidad por ellos que sus propios hijos, a pesar de que su esposo, otro hijo de los ancianos, está muerto. Al final del filme, Noriko visita a Shūkichi –su esposa Tomi ha muerto– y le dice que debe regresar a Tokio. Shūkichi rápidamente se deja llevar por el cuidado de Noriko, que contrasta con el de sus hijos. Cuando Noriko le insiste en que ella no es mejor que ellos, Shūkichi insiste aún más, interpretando sus protestas como un signo de humildad.

Pero el espectador no puede interpretar estas protestas en el mismo tono. Así como en *Vértigo* y *Ciudadano Kane*, es una cuestión de conocimiento entregado al espectador de lo que el personaje carece, y de nuevo, el filme usa esta distribución inequitativa de conocimiento para producir el efecto de la mirada. En la escena anterior a la conversación entre Shūkichi y Noriko, hemos visto a Noriko confesar a la hija más joven de Shūkichi, Kyōko (Kyōko Kagawa), que ella también siente que la pareja de ancianos es una carga y simpatiza con la despreocupación de los hijos que los ignoran. Al incluir esta escena, Ozu prepara al espectador al encuentro con la mirada durante la conversación subsecuente con Noriko. Aunque Kyōko jura nunca convertirse como sus hermanos, ella reconoce que su vida es decepcionante, al ver que incluso la más dedicada pariente expresa una falta de conexión con la pareja.

En la escena siguiente, Ozu se enfoca en los repetidos elogios de Shūkichi a Noriko, elogios que amplifica tras cada rechazo de ella. Las tomas de Shūkichi se yuxtaponen con la vergüenza de Noriko, incrementando la vergüenza que



siente el espectador también. El espectador experimenta la imagen de Shūkichi elogiando a Noriko como una interrupción del campo visual del filme. Este elogio confronta al espectador con las consecuencias de su deseo, que es la mirada.

El resultado del encuentro con la mirada en *Cuentos de Tokio* es diferente al encuentro en *Ciudadano Kane*. Mientras que la mirada en el filme de Welles destaca la ausencia de reconocimiento del Otro, Ozu emplea la mirada para indicar la responsabilidad del espectador en estructurar el campo visual. De este modo, desafía la forma básica de audiencia cinematográfica. Lo que vemos en el cine parece estar completamente alejado de nosotros. A menos de que trabajemos para una compañía productora o un estudio, no tenemos injerencia en el proceso de filmación. Pero como espectadores, somos responsables de lo que vemos. Nuestra cualidad de espectadores no es solo lo que les permite a las películas hacerse, sino que es la fuerza pulsional de su producción. Y esto no es una reflexión confinada al acto de ver una película.

En la vida diaria, experimentamos el mundo exterior como externo a nuestro deseo. Quizá presente un terreno donde podemos hacer nuestro deseo realidad, pero no está organizado alrededor de este deseo. En consecuencia, no somos responsables de él (al menos, claro, que tiremos residuos tóxicos en una reserva o algo así de drástico). La mirada en el filme de Ozu hace notar la mentira en esta pseudo-distancia del mundo exterior. Aunque no hemos creado el mundo exterior, de todos modos, carga la huella estructural de nuestro deseo: nos perdemos de ese encuentro en nuestra experiencia diaria solo para encontrarlo en el cine.

El filme de Ozu parece sugerir que nuestro deseo desempeña un rol clave en cómo los otros actúan hacia nosotros. Nadie actúa del mismo modo hacia los otros, sino que actúa en respuesta al deseo que se espera. De este modo, encontramos un mundo organizado alrededor de nuestro deseo, aunque esta organización nos permanece invisible fuera del cine. La mirada en *Cuentos de Tokio* muestra que mientras que el mundo resiste nuestros anhelos conscientes –poniendo barreras a nuestros sueños de ser millonarios o tener un amante extremadamente atractivo– carga con el impacto de nuestro deseo inconsciente. El encuentro con esta mirada revela nuestro involucramiento en el mundo exterior y deshace cualquier ilusión que hayamos mantenido de una distancia crítica de él.

### Estética y Política

El problema del cine como una forma de arte es que *Vértigo*, *Ciudadano Kane* y *Cuentos de Tokio* son excepciones.<sup>13</sup> Incluso con estas películas, aunque los

13 Es tentador burlarse de listas como la comisionada por *Sight and Sound* para decidir cuáles son las mejores películas de la historia, pero al ver los tres lugares más altos (y sin tomar en cuenta el orden), parece que sí lo hicieron bien.



críticos universalmente reconocen su grandeza estética, pocos ven lo que une sus logros estéticos con los políticos, una unión que es necesaria para entender lo que constituye a un filme político, un filme que pueda invitar a los espectadores a convertirse en sujetos políticamente comprometidos. La izquierda ha luchado históricamente con la cuestión de la relación entre estética y política. Esto era la fuente de vigorosas disputas entre Theodor Adorno y Jean-Paul Sartre, así como entre Bertolt Brecht y Georg Lukács. Adorno se burlaba del arte políticamente comprometido que Sartre pedía, mientras que Brecht ridiculizaba el rechazo de Lukács de la literatura moderna por su falta de contexto histórico. Los teóricos no han sido capaces de reconciliar el llamado a un arte político con las demandas estéticas de la forma artística sin caer en el dogmatismo o esteticismo. Lukács se adhiere a la primera postura, Adorno a la segunda.

La teoría de la mirada de Lacan tiene la gran virtud de responder a la cuestión de la relación entre estética y política en el cine. A través del modo en que el filme exhibe u oscurece la mirada, su significancia estética y su compromiso político se juntan. El poder del cine para precipitar una subjetividad politizada no reside en el contenido, en la habilidad para mostrar los horrores de la producción capitalista, o la formación de conciencia de clase proletaria. Más bien, yace en la capacidad formal que el cine adquiere a través del rol que la mirada posee en el arte cinematográfico. El encuentro del espectador con la mirada es un encuentro formal, pero su importancia sobrepasa cualquier relación que el cine tenga con su contenido.

En 1968, Jean-Luc Godard proclamó el fin del cine narrativo. Para él, no era nada más que una trampa ideológica para los espectadores y su subsecuente carrera fue una crónica de su abandono a favor de yuxtaposiciones radicales de imágenes. Pero la narrativa fantasmática que Hollywood emplea para engañar a los espectadores en su traición ideológica de la mirada no es necesariamente ideológica. La narrativa fantasmática es el campo de batalla político del cine. Alfred Hitchcock, Orson Welles y Yasujiro Ozu muestran que una subjetividad políticamente comprometida puede emerger de esta forma narrativa.

Es siempre el sitio del más grande potencial político lo que da nacimiento a la más extrema manipulación ideológica. Así es como debemos considerar al cine. La relación única que el cine tiene con la mirada crea una apertura política que las fuerzas ideológicas tratan constantemente de cerrar. Pero finalmente, esta apertura continúa visible. La tarea del teórico psicoanalítico de cine es la de ver la mirada, incluso entre los más esforzados esfuerzos por ocultarla. ☸





# Reseñas







# Una introducción a la ciencia de la psicología. Interdisciplinariedad sin pseudociencias

An introduction to the science of psychology: interdisciplinarity without pseudosciences

Manuel Sandoval García - Emmanuel Alejandro Sandoval Pérez

Colegio de Estudios de Postgrado del Bajío (México)

<https://orcid.org/0000-0002-3308-3549>

<https://orcid.org/0000-0002-4910-6127>

msandoval53@outlook.es

psico\_emanu@hotmail.com

Recibido: 20 de julio de 2019.

Aprobado: 28 de noviembre de 2019.

*El-Sahili, Luis Felipe. **Introducción a la psicología. Nuevos modelos integracionistas y científicos.** Iguala de la Independencia, Guerrero: Editorial de la Federación Mexicana de Psicología, 2019.*

Esta magistral obra realizada por el doctor Luis Felipe El-Sahili permite comprender la necesidad del estudio de la psicología, empezando por sus susten- tos epistemológicos, además de introducir a alumnos y a profesionistas de todas las áreas en los fundamentos de la psicología y sus diversos y prolíficos campos de aplicación

Partiendo del amor que el autor le tiene a las palabras, se remite al origen etimológico de la palabra «psicología» como: “aire que daba la vida”, “alma”. Pero no solamente para contar su historia, sino para visualizar el alcance tan grande que esta ha tenido en el desarrollo del ser humano como individuo y como miembro de una sociedad, de lo que es ahora y de lo que le viene en un futuro. Los problemas que le competen a la psicología han existido y se han nutrido desde el pensamiento de los filósofos griegos hasta nuestros días, de tal forma que, científicos de otras profesiones se ven en la necesidad de abordar situaciones y conceptos psicológicos percatándose de que es “una ciencia bastante amplia”. Como dice el doctor El-Sahili: “incluso cuando se estudian sociología, derecho o cualquier ciencia que ha construido el hombre, -aún las llamadas “duras”-, se quiera o no, se vinculan con la mente y el procesamiento de la información” (El. Sahili, 2019: 1).

El doctor en psicología y pedagogía menciona una confusión muy popular que se tiene en los círculos científicos de las ciencias naturales –y que denuesta a la psicología y a otras ciencias sociales–: no poder predecir y/o

controlar sus variables. Para él, la psicología es una ciencia biopsicosocial que estudia el comportamiento humano y que se basa también en la estadística –la muy prolífica neuropsicología es un ejemplo de esto–. Esta comprensión del carácter biológico y social de la psicología le permite mencionar y citar, durante toda la obra, evidencias del gran alcance que tiene lo mental, sus procesos como efecto de lo biológico y como causa de lo social, en el entendimiento por parte del ser humano sobre su mundo natural y social.

Después de reconocerle a la psicología el derecho de ser ciencia, se vuelve crítico con el movimiento de “inclusión” que ha permitido que las pseudociencias tengan un lugar aceptado dentro de los círculos científicos de la psicología y se promuevan por ello ideologías casi religiosas, adoctrinamiento y opiniones personales que no tienen ningún sustento basado en el método científico, ya sea de enfoque cualitativo o cuantitativo. Para que se dé un ejercicio profesional, ético, científico y saludable de la psicología, se debe evitar la propagación de cursos que en vez de preparar en los diferentes ámbitos de la psicología, generan desinformación y charlatanería que impacta en la imagen sobre la labor del psicólogo que tienen profesionistas de otras áreas. Si por estudiar un curso de 6 meses sobre *coaching* se piensa que se puede practicar la asesoría y orientación psicológica o hasta la psicoterapia profesional, ¿Para qué estudiar la carrera de psicología? Podrían decir algunos. Es imprescindible que, como comenta el doctor El-Sahili (2019: 17): “La importancia de la psicología reside en que no hay una sola disciplina científica en la actualidad que no tenga relación con ella [...]”, los administradores de empresas, los médicos, los abogados, los educadores, los expertos del deporte y demás especialistas, encuentren en su camino a psicólogas y psicólogos profesionales, expertos en sus campos de aplicación, con una sólida formación humana y científica, que poseen la intención de mejorar la calidad de vida de sus pacientes, alumnos y demás beneficiarios de sus servicios.

El autor es crítico con las pseudociencias, pero también lo es con las visiones parcializadas de la realidad que vienen del positivismo. Durante toda la obra defiende la especificidad epistemológica de la psicología con toda su complejidad metodológica y teórica, así como su carácter subjetivo e interno. Carácter que no la hace menos científica, sino más cualitativa y social. Por ello, habla a la par del método clínico y del científico como herramientas que permiten comprender los procesos mentales y comportamentales del ser humano. Habla a la par de Freud, su legado psicodinámico y de Skinner con su condicionamiento operante; menciona a Vygotsky, su teoría histórico-cultural y a Piaget con su aprendizaje psicogenético, poniendo en el mismo nivel de utilidad e importancia a la neuropsicología y a la psicosociología. Todo lo anterior con el objetivo de considerar a los autores, corrientes e influencias sociales y contextuales que han hecho de la psicología una ciencia que impacta en todos los ámbitos humanos porque considera toda la complejidad humana a su vez.



Esta obra es, sin duda, una excelente oportunidad para introducirse en el estudio de la psicología y comprenderla como una ciencia compleja; sin embargo, da también la posibilidad de adentrarse, con una mirada profunda, a lo que la investigación de lo psicológico puede alcanzar en el ámbito científico más riguroso. De tal manera que, este libro será útil para estudiantes y profesionistas de la psicología, como de igual forma para investigadores de cualquier ámbito.

El trabajo está dividido en cuatro bloques. En cada uno se van abordando distintos tópicos que llevan al lector desde la prehistoria de la psicología en su más remoto origen hasta los avances más modernos que se han gestado y que ponen en evidencia su complicada, pero rica evolución. Asimismo, se ve a la psicología como un estudio de fenómenos individuales, aunque sin dejar de lado el carácter social de la disciplina.

El primer bloque se titula “Introducción a la psicología”. En él se abordan diversos tópicos como: la historia de la psicología, su importancia en el mundo actual, sus principales métodos de investigación, el desarrollo humano como ciclo vital y el estudio de la personalidad. Un punto importante en este apartado es que el autor ubica a la psicología como una ciencia que mejora todos los aspectos de la vida de sus beneficiarios. Al enfocarse en temas como los hábitos, nos remite a la solución de problemas muy básicos para todos los seres humanos como: la buena alimentación, un buen manejo del estrés, el logro de nuestras metas laborales para ser productivos, el logro de nuestras metas personales para ser felices, entre otros. Sabemos muy bien de los efectos negativos que traen los trastornos alimenticios, el síndrome del *burnout*, la procrastinación, la desesperanza aprendida, etcétera. La psicología se enfoca no solo en estudiar estas problemáticas, sino en resolverlas; por tal razón es requerida en un sinnúmero de áreas del conocimiento: desde el ámbito médico, hasta el educativo, el social y el laboral.

Para efectos de entender la científicidad de la psicología, sin perder de vista que es una ciencia social, el autor divide sus métodos de investigación en cuatro grandes familias:

- La observación natural. Recordemos que para la investigación cualitativa el naturalismo consiste en estudiar a los sujetos del estudio en su contexto natural, es decir, en donde ocurre el fenómeno de primera mano.
- El método clínico y el estudio de caso. En el método clínico el investigador trabaja desde el interior del consultorio y sus bases son la observación y la sistematización que utiliza con el objetivo de intervenir en la cura del paciente. El estudio de caso está muy relacionado con este método, ya que se ve a la persona como un universo en sí mismo y no se pretende generalizar.



- La investigación correlacional y la asociación de variables. Para el doctor El-Sahilieste, método que a diferencia del experimental, “no altera la producción espontánea del fenómeno, sino que el investigador sólo (*sic*) se limita a ‘enlazar’ una variable con otra, siempre y cuando cuente con la información suficiente” (2019: 25).
- La investigación experimental y la causación de los fenómenos. Se estudia un fenómeno en condiciones perfectamente controladas para observar, de la manera más objetiva posible, cómo cierta variable afecta a otra. Se reflexiona sobre ello midiendo y cuantificando si es posible.

En el segundo bloque se trata el tema de los procesos psicológicos. Menciona las bases biológicas del actuar pensante, lo complejo de la sensopercepción, sentimientos, emociones y la motivación. Para explicar de manera pedagógica los contenidos de este apartado, el autor nos lleva, desde el más denso y riguroso estudio de los sustentos biológicos de la conducta –valiéndose de organizadores gráficos muy comprensibles como imágenes y diagramas–, hasta un entendimiento metafórico de la diferencia entre una emoción y un sentimiento, recurriendo al ejemplo de una catarata, en la que su fuerza arrasadora es como la emoción y el río calmo en el que cae el agua, sería el sentimiento.

En el tercer bloque se mencionan los procesos cognitivos: la atención, memoria, aprendizaje, pensamiento y creatividad. De nuevo, con la mayor comprensión del auxilio que puede significar la didáctica en una introducción, parte de lo simple a lo complejo, de lo individual a lo social y explica de manera bastante asequible un proceso cognitivo muy primitivo en el ser humano: la atención. Esta es entendida como un ejercicio mental que permitió, desde los albores de la especie, la supervivencia y que ahora nos permite comunicarnos, crear tecnología de punta o la más bella pintura surrealista.

Continúa con otros procesos hasta puntualizar en la memoria, en la cual se estructura la personalidad, permitiéndonos entender el mundo. Sin memoria no habría un yo y menos el pensamiento, que es otro proceso que desarrolla el autor en su libro. Como sabemos, el pensamiento ocurre en el cerebro y es su producto más fascinante. Sin embargo, los procesos que denominamos psíquicos van más allá: no son solo una “emergencia” en el sentido en que lo plantea Edgar Morín, sino que, si consideramos los supuestos del psicoanálisis, la mente influye también en el cuerpo y en eso se sustenta también mucho campo teórico y práctico de la psicología clínica en la actualidad.

Termina este apartado con un tópico muy social: la creatividad, misma que divide en dos grandes rubros: 1. la que se relaciona con la producción de belleza artística, 2. la que busca producir elementos útiles para el ser humano.



Diría el doctor El-Sahili que la creatividad es “[...] reconocer soluciones opuestas a las esperadas” (2019: 130). No hay una clara división, dice el mismo autor, entre la creatividad y la inteligencia. Para él, Einstein representa sin duda un caso paradigmático porque además de brillante era muy creativo, tanto que su capacidad de solucionar los problemas de manera distinta fueron un factor innegable de sus grandes logros.

En el último bloque el doctor El-Sahili se centra en un tema que debería interesarnos a todos los mexicanos, que es el de nuestra identidad. El bloque se llama: *Psicosociología del Mexicano*. Se hace mención a sus actitudes, valores, y estereotipos –tanto los creados por el mismo mexicano como por los extranjeros–. Con mucha experiencia en la docencia e investigación en este campo psicosociológico el autor nos lleva de la mano para comprender la difícil labor de de-finir lo mexicano. ¿Cómo ponerle límites a algo tan complejo y multifactorial? Lo mestizo, guadalupano, machista, matriarcal, malinchista, hospitalario, todos estos aspectos hacen de México una nación muy particular en la que, como dice el autor, se construye un problema idiosincrático más que ideológico y que, como analogía, se puede decir que “La Colonia sigue imperando en nuestras instituciones”.

Sin duda queda mucho por hacer para que México progrese como país en muchos sentidos, que llegue a madurar como sociedad, pero un buen comienzo es re-conociendo su propia cultura y su propia sociedad, viéndose desde afuera para reencontrarse por dentro. Para ello, nos tendría que quedar muy clara la frase de Einstein que dice: “¿Qué sabe el pez del agua donde nada toda su vida?”. Este libro podría permitirnos salir un poco del agua para ver dónde nadamos y mirar hacia el futuro. ☸





# Fotografía etnográfica



14. *Colorem oliui commodum pictoribus,* *COLOR OLIVI.* *Inuenit insignis magister Eyckius.*



# Mirada fotográfica de finales del s. XIX y principios del XX: el registro gráfico de la Fotografía Guerra

Photographic look from late nineteenth century and early twentieth century:  
the graphic record of the Guerra Photography

**Ricardo Pat Chan**

Universidad Autónoma de Yucatán (México)

<https://orcid.org/0000-0002-2008-8770>

ricardo.pat@correo.uady.mx

---

Recibido: 21 de junio de 2019.  
Aprobado: 7 de noviembre de 2019.

## Resumen

Por su ubicación geográfica y factores económicos-culturales, la fotografía hizo una temprana aparición en el estado de Yucatán. Estas fotografías, de la colección del Estudio Guerra, retratan a la sociedad yucateca de finales del siglo XIX e inicios del XX.

**Palabras clave:** Yucatán, fotografía, sectores sociales

## Abstract

Due to its geographic location and economic-cultural factors, photography had an early appearance in the state of Yucatan. These photographs, from the collection of the Guerra Studio, capture the Yucatecan society from the late nineteenth century and early twentieth century.

**Keywords:** Yucatán, photography, social sector.

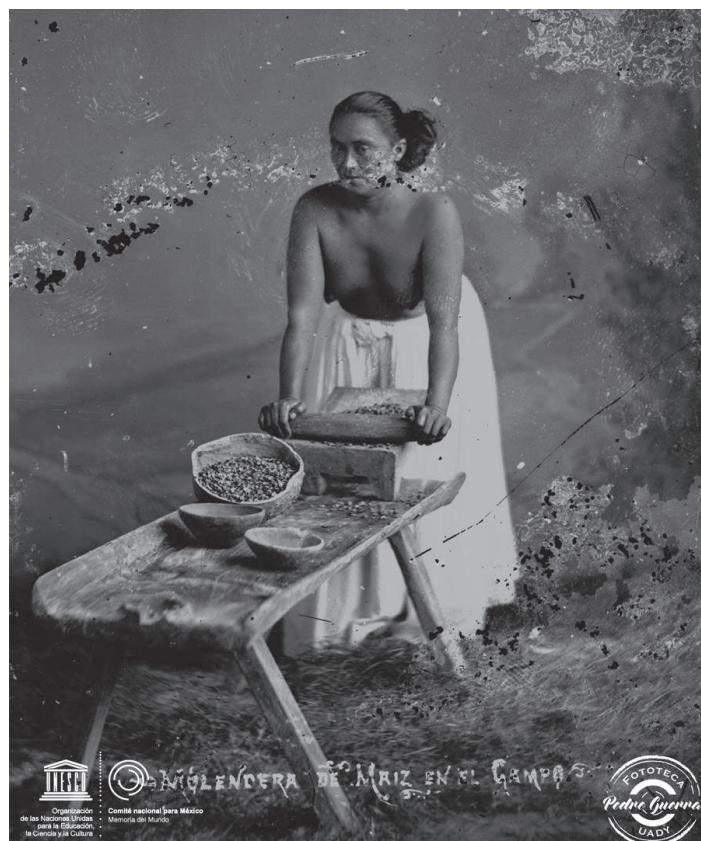
La segunda mitad del siglo XIX, sin duda, constituyó una época cargada históricamente y de suma importancia para la historia regional y nacional, llena de procesos económico–culturales favorables para la península yucateca; resultando más beneficiado de esto, el estado de Yucatán. El factor geográfico fue parte importante para las “distinciones” que permitieron una multiculturalidad a lo largo y ancho del territorio peninsular, dando paso a nuevas ideologías, costumbres y concepciones distintas del entorno de lo que era la sociedad decimonónica. La posición geográfica del estado de Yucatán, causó procesos históricos distintos al del resto del país<sup>1</sup>, a la vez que generó mayor contacto con otros países que abonaron para modificar el entorno cultural del estado. Uno de estos procesos fue la explotación del henequén que propició el denominado “auge henequenero”<sup>2</sup>, el cual daría paso a una etapa fundamental para Mérida y el resto del estado, detonando distintas posturas ideológicas, nuevos conceptos político y transformaciones sociales.

La bonanza económica, apoyada en la cuestión geográfica antes mencionada, facilitó la relación con diversos países como: Francia, Alemania y Estados Unidos; los cuales serían naciones modelo para el intelectualismo, o referencia, en distintos sentidos, durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX. El auge económico mencionado facilitaba cubrir gastos de traslado y la ubicación de la península, cercana a los puertos marítimos, generaba mayor accesibilidad. Aunque estos beneficios eran claramente limitados al sector social que podía cubrirlo, los conocimientos que traían consigo aquellos viajeros repercutían en distintos sectores: de clase media-blanca y mestizos con recursos, así como en la sociedad en general. Ello propició la llegada temprana de la fotografía a la península; igualmente, dio lugar a una amplia tradición fotográfica que, siguiendo las costumbres europeas, registró a la gente de la época. Es hasta principios del siglo XX, con el avance de los procesos fotográficos, que comienzan a retratarse diferentes sectores sociales. El Estudio Guerra que transita a lo largo de todos estos procesos, producto de su larga durabilidad en el negocio fotográfico, capturó gran parte de la fisionomía yucateca. ☼

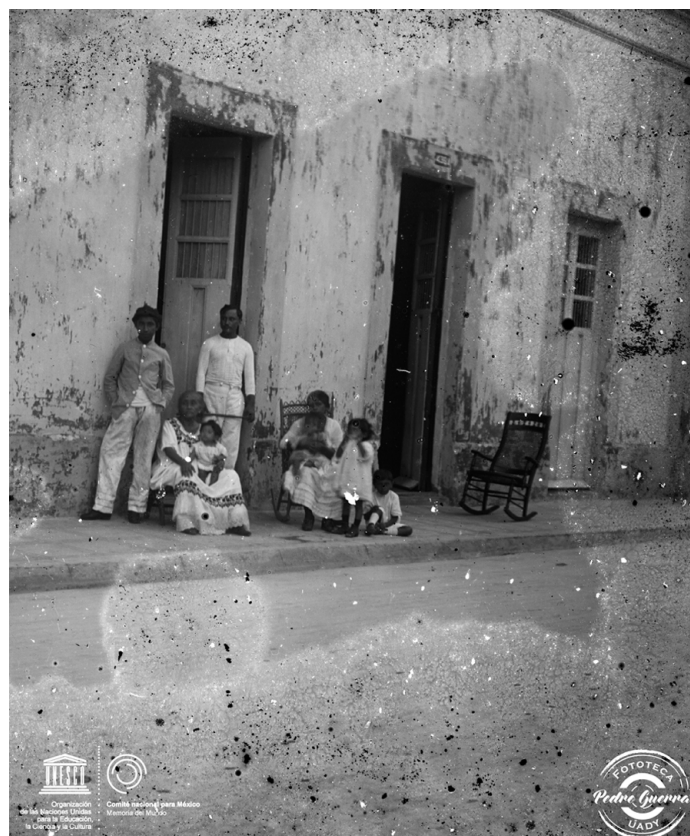
1 La lejanía de la península, para con el centro del país, provocó constantes distanciamientos por ambas partes, cuestiones que incluso, causarían el mal llamado “separatismo yucateco”, véase: Flores Escalante, Justo Miguel, 2017.

2 El auge henequero derivó del asentamiento de las haciendas henequeneras, antes estancias ganaderas, véase: Patch, Robert, 1976.





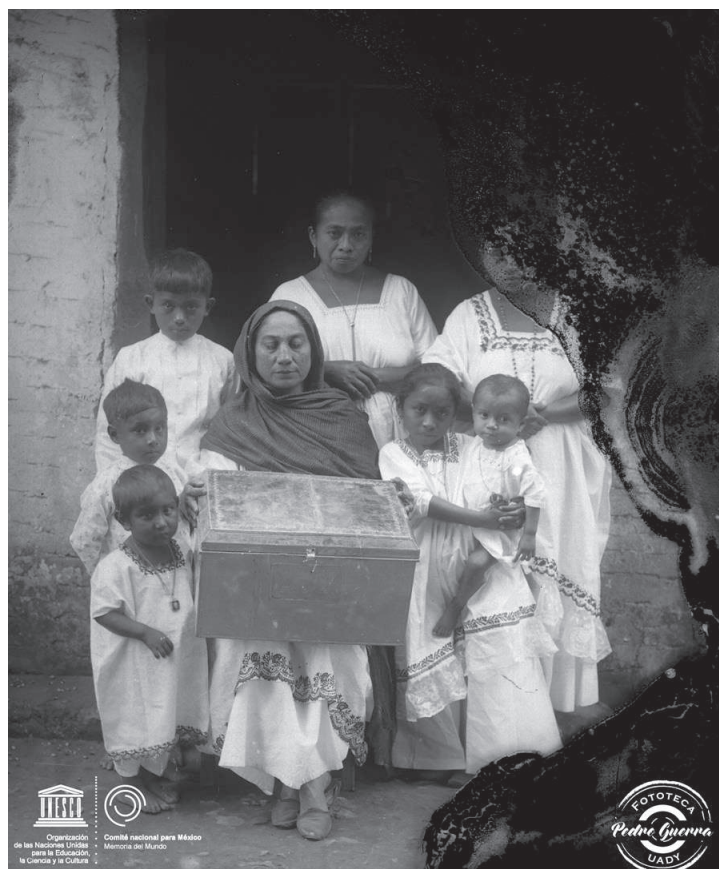
















# *Documento histórico*







## CARTA

### Sobre la HISTORIA PRIMITIVA DE LA FIEBRE AMARILLA

Por el Illmo. Sr. Doctor DON CRESCENCIO CARILLO Y ANCONA

Obispo de Yucatán, de la Sociedad Mexicana de Geografía, Estadística e Historia y de Otras Corporaciones Científicas, Nacionales y extranjeras. 1892

Letter on the primitive history of the yellow fever

Gabriel Angelotti Pasteur

Universidad Autónoma de Yucatán (México)

<https://orcid.org/0000-0003-0639-594X>

[gabrielotti@yahoo.com](mailto:gabrielotti@yahoo.com)

Recibido: 4 de mayo de 2019.

Aprobado: 27 de diciembre de 2019.

### Resumen

En el presente artículo reproducimos algunas de las cartas que intercambiaron Carlos Finlay y Crescencio Carrillo y Ancona en el año de 1892, en las que este último brinda datos históricos y documentales respecto al origen de la fiebre amarilla en América prehispánica. Mediante un software de reconocimiento de voz se procedió a transcribir las cartas, convirtiéndolas en un nuevo formato digital. El contenido del documento original permite comprobar que la información brindada por Carrillo y Ancona refuerza la hipótesis de Finlay acerca del carácter endémico de esta enfermedad y de su persistencia en el continente americano desde tiempos remotos. Una idea que contradice aquella otra que sostiene que dicha pestilencia había sido traída por los españoles tras su llegada a este continente.

**Palabras clave:** Carlos Finlay, Cuba, Crescencio Carrillo y Ancona, Yucatán, Fiebre amarilla.

### Abstract

In this paper we reproduce some of the letters exchanged by Carlos Finlay and Crescencio Carrillo and Ancona in the year 1892 and where the latter provides historical and documentary data regarding the origin of yellow fever in pre-Hispanic America. Through voice recognition software, the letters were transcribed, converting them to a new digital format. The content of the original document allows us to verify that the information provided by Carrillo and Ancona reinforces Finlay's hypothesis regarding the endemic nature of this disease and its persistence in the American continent since ancient times. An idea that contradicts that other that maintains that this pestilence had been brought by the Spaniards after their arrival in this continent.

**Keywords:** Carlos Finlay, Cuba, Crescencio Carrillo y Ancona, Yucatán, Yellow fever.

## Introducción

En el transcurso del año de 1892, Crescencio Carrillo y Ancona y Carlos J. Finlay mantuvieron un intercambio epistolar de gran relevancia con miras a indagar acerca del origen de la fiebre amarilla en el continente americano. Los documentos históricos hasta hoy disponibles permiten suponer que fueron ocho las misivas compartidas entre ambos eruditos. La carta que desencadena la comunicación fue enviada el 12 de marzo de 1892 por Carlos Finlay para solicitar a Crescencio Carrillo y Ancona información sobre el posible origen de la fiebre amarilla en América. A la vez, adjunto a esta, obsequia una copia de su trabajo titulado “Apuntes sobre la historia primitiva de la fiebre amarilla”. Crescencio Carrillo y Ancona responde a esta solicitud con una carta enviada el 6 de abril de 1892, pero además de agradecer la mención a su “Estudio filológico sobre el nombre de América y el de Yucatán” hace gala de sus conocimientos sobre la historiografía mexicana y la cultura maya, brindando datos de enorme valía respecto a algunos casos de fiebre amarilla en Yucatán durante la época prehispánica y la colonial en México. Esta información confirma la hipótesis defendida por Finlay: de que dicha enfermedad es endémica del continente. Las cartas restantes pueden consultarse en las compilaciones de Rodríguez Expósito (1965) y de Mario Humberto Ruz (2012).

En este trabajo reproduciremos la carta del 6 de abril de 1892 y la respuesta de Carlos Finlay, las cuales fueron publicadas, a posteriori, por Crescencio Carrillo y Ancona en una imprenta de la ciudad de Mérida, Yucatán en el año de 1892. Estos documentos constituyen un material relevante para el público profano y para los estudiosos en el tema de la cultura maya o las ciencias de la salud, ya sean estos médicos, biólogos, entomólogos, antropólogos e historiadores. En su versión original, las cartas pueden ser consultadas en la Biblioteca Digital de Louisiana (LDL) y en formato físico en las *Obras completas* de Carlos J. Finlay, Tomo VI, editado por la Academia de Ciencias de Cuba (1965).

## Eruditos de su tiempo

Ambos personajes constituyeron figuras relevantes de su época. Uno llegó a ser obispo de Yucatán: Crescencio Carrillo y Ancona, quien destacó en el campo de la teología, literatura, historia y arqueología. El otro, científico: Carlos J. Finlay, importante médico y el primer investigador en señalar que el mosquito era el vector mediante el cual se transmitía la fiebre amarilla.

Como señala Mario Ruz, existe una abundante bibliografía sobre la obra de Crescencio Carrillo y Ancona, siendo “una figura señera de la historia e historiografía yucateca que no requiere presentación” (Ruz, 2012:7). Pese a ello, no estará de más brindar algunos datos sobre su vida y obra académica. Crescencio



Carrillo y Ancona nació en Izamal (Yucatán) en abril de 1837 y se desempeñó como obispo de Yucatán desde 1887 hasta el año de su muerte en 1897. Fundó la Universidad Católica de Mérida y fue miembro de la Sociedad Mexicana de Geografía y estadísticas, de la “American Ethnology Society” y de la “American Philosophical” de Filadelfia, así como también de otras corporaciones científicas nacionales y extranjeras. Fue un connotado mayista y se le reconoce como continuador de la obra establecida por el Obispo Diego de Landa y R. P. Fr. Diego López Cogolludo. Entre sus obras destacadas vale mencionar: “Historia antigua de Yucatán” (1881), “La isla de Arenas” (1886), “Estudio filológico sobre el nombre de América y el de Yucatán” (1890), “El Obispado de Yucatán. Historia de su fundación y de sus obispos, desde el siglo XVI hasta el XIX, seguida de las Constituciones sinodales de la Diócesis y otros documentos relativos, 2 v. (1895), entre otras obras.

Por su parte, Carlos Juan Finlay nació en Camagüey en 1833 y murió en La Habana en 1915. Su padre, Eduardo, era de origen escocés y su madre, Isabel de Barrés, francesa. Carlos Finlay fue un científico abnegado, víctima de las circunstancias y de su tiempo. Nació en la época colonial cuando la Capitanía General de Cuba pertenecía al Imperio Español (hasta 1895); creció en medio del conflicto que culminó con la invasión y ocupación de la isla por los Estados Unidos (1898) y murió en el seno de la nueva República de Cuba (1902). A su vez, realizó sus primeros estudios en la isla de Cuba, la preparatoria en Francia y los superiores en Estados Unidos. En 1855 se tituló de doctor en medicina en la Jefferson Medical College en Filadelfia. Tras recibirse de doctor en 1855 regresó a su país, pero sufrió el rechazo de los académicos cubanos. Pese a ello, buscó trabajar en Cuba; sin embargo, le fue negado este permiso, pues tuvo dificultades para revalidar su título en la Universidad de La Habana. En la primera instancia que lo hizo, y tras un ataque de corea que le impidió hablar, el tribunal descartó su solicitud (Rodríguez Espósito, 1965: 28-29).

Por entonces, el tribunal de médicos cubanos era muy exigente con quienes pretendían revalidar títulos de procedencia extranjera, en particular de los Estados Unidos, país que consideraban poco riguroso en los estudios y disciplinas médicas, comparados con los estrictos programas establecidos en la Península y sus colonias (Rodríguez Espósito, 1965: 27).

En 1857 logró revalidar su título profesional con especialidad en oftalmología, desde entonces, se dedicó a trabajar y a investigar. En 1867 una grave epidemia de cólera afectó a Cuba y muchos enfermos fueron atendidos por Carlos Finlay, quien tras estudiar unos casos supuso que el agua estancada de la Zanja Real era la causa de dicho padecimiento (Neghme, 1962: 7). El método aplicado de la observación sistemática de los padecimientos fue el inicio de su ejercicio profesional que lo impulsó a realizar nuevos experimentos. En base con lo antes dicho, Finlay recomendó a las autoridades aplicar medidas sanitarias entre la



población, las cuales fueron efectivas para detener la epidemia. Gracias a estos casos de estudio, inició su prolífica labor científica. En 1863 presentó un estudio sobre “Bocio exoftálmico”; luego, otro sobre un caso de “Hernia inguinoescrotal oblicua” y en 1865 expuso ante la Academia de Ciencias una memoria titulada “Etiología de la fiebre amarilla”. Más tarde, en 1872, escribió un nuevo trabajo titulado “Alcalinidad atmosférica observada en La Habana”, en el que planteó una nueva hipótesis respecto a la fiebre amarilla: enunció que dicha enfermedad se transmitía por medio de la atmósfera. En 1879 se integró al grupo de la Comisión Médica Americana con el que aprendió nuevas técnicas de investigación científica sobre la fiebre amarilla y comenzó a desarrollar nuevas hipótesis respecto la enfermedad. En 1881 y 1882 realizó estudios sobre la filariasis en el hombre y los animales, emprendió estudios sobre la triquinosis, el Neri-beri y otras dolencias humanas (Rodríguez Expósito, 1965: 31-35). En febrero de 1881 asistió como representante de la colonia española a la Conferencia Sanitaria Internacional realizada en Washington y presentó públicamente los resultados de sus estudios, investigaciones y experimentos respecto a la fiebre amarilla. Los resultados alcanzados indicaban que la enfermedad era transmitida por un agente externo: un vector; no obstante, nunca mencionó al mosquito, solamente insinuó la idea. La exposición de Finlay fue recibida con indiferencia, frialdad y escepticismo, hasta el grado de ser sujeto de escarnio (Gómez Dantés, 2015).

Mi opinión personal –dice Finlay– es que tres condiciones son, en efecto, necesarias para que la fiebre amarilla en un periodo determinado se propague: 1) la existencia previa de una caso de fiebre amarilla en un periodo determinado de la enfermedad; 2) la presencia de un sujeto apto para contraer la enfermedad; 3) la presencia de un agente cuya existencia sea completamente independiente de la enfermedad y del enfermo, pero necesaria para transmitir la enfermedad del individuo enfermo al hombre sano [...] (Rodríguez Expósito, 1965: 36).

En aquella conferencia Carlos Finlay no alcanzó a decir con claridad que el mosquito era el agente “intermediario” o transmisor, solo planteó sutilmente la idea. Los delegados presentes prestaron poca atención a esta afirmación, la consideraron como una de las tantas hipótesis que se lanzaban por aquella época. Al regresar a La Habana, Carlos Finlay dijo: “No nombré el mosquito en aquella ocasión, reservándome hacerlo después que yo hubiese realizado un experimento total que tenía proyectado”.

En agosto de 1881, después de haber realizado las pruebas científicas pertinentes, publicó el trabajo final titulado “El mosquito hipotéticamente considerado como agente de transmisión de la fiebre amarilla”. Esta investigación la presentó ante numerosos científicos cubanos en la Academia de Ciencias de La Habana. La recepción no fue la esperada, ya que durante su disertación “permanecieron en silencio en son de desaprobación y descreimiento”. Por entonces “la teoría finlaista no interesaba; no era siquiera discutida y mucho menos objeto de controversias con partidarios en pro y en contra” (Rodríguez Expósito, 1965: 39-42).



Sin embargo, a pesar del tibio recibimiento de los académicos cubanos, el descubrimiento de Carlos Finlay fue difundido en todo el mundo. En México (donde la fiebre amarilla había provocado miles de muertos, en especial en la región sur del país) la noticia cobró relevancia y fue reproducida por los diarios locales:

Dice el Scientific American, que el Sr. Dr. Carlos J. Finlay, de la Habana, sostiene que la fiebre amarilla puede transmitirse de una persona á otra por medio de los mosquitos; que habiendo observado con un microscopio la trompa de un mosquito que acababa de picar a un paciente de fiebre amarilla, vió filamentos de naturaleza particular que cree que son indudablemente los gérmenes que trasmite al picar á otra persona sana: que se ha observado además, que cuando hay grandes epidemias, abundan los mosquitos que se reproducen en las mismas condiciones de temperatura de dicha fiebre (La Voz de México, 1884: 3).

Pese a todo, Carlos Finlay continuó sus investigaciones y en enero y febrero de 1884, en la Sociedad de Estudios Clínicos, presentó en dos sesiones el trabajo titulado “Fiebre amarilla experimental comparada con la natural en sus formas benignas”. El mismo año en la Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de La Habana, en la sesión del 23 de noviembre de 1884, ofreció una conferencia que tituló “Apuntes sobre la historia primitiva de la fiebre amarilla”, la cual dio motivo al intercambio epistolar que años después mantuvo con Crescencio Carrillo y Ancona.

En aquella disertación (y en el trabajo publicado en 1884) Finlay sostiene que la fiebre amarilla puede haber existido en el continente americano desde tiempos remotos, aún antes de la llegada de los españoles. Basándose en la información hallada en las crónicas de numerosos historiadores (Bernal Día del Castillo, Fray Bartolomé de las Casas, los diarios de Colón, entre otros) Finlay hace un recuento histórico de las incursiones de los primeros españoles que llegaron con Colón en sus viajes y de las siguientes expediciones emprendidas por el Comendador de Lares (1502), Alonso de Hojeda y Diego Nicuesa (1509) y Vasco Nuñez de Balboa (1513) en las que las enfermedades diezmaron a los soldados. Por aquellos tiempos se creía que la enfermedad era provocada por la falta o por el tipo de alimento obtenido y que allí residía la causa de dichos males. Los síntomas que presentaban los soldados enfermos (fiebres altas, vómitos, dolores corporales y muerte) indujo a suponer que se trataba de alguna afección provocada por los mosquitos, sea paludismo o fiebre amarilla. Las sospechas se incrementaron al confirmar que solo los españoles sufrían dichos males, pero no los nativos, quienes probablemente estaban aclimatados (inmunizados) a esas enfermedades. Llegando de este modo a la conclusión de que “la fiebre amarilla es indígena de la América” (Rodríguez Expósito, 1965: 351).

Durante 21 años el descubrimiento de Finlay acerca de “que el mosquito era el agente transmisor de la fiebre amarilla” “durmió sobre la mesa de la Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de Cuba” sin que a colega



alguno le interesase examinarlo con detenimiento (Coronado, 1902: 3). En 1902 tras el fracaso de los científicos de Estados Unidos para erradicar la fiebre amarilla de Santiago de Cuba, a iniciativa de Finlay, se creó “La Comisión Cubana de la Fiebre Amarilla” que, siguiendo las indicaciones de Finlay de atacar a los mosquitos y aislar a los enfermos, en solo siete meses hizo desaparecer de Cuba esta enfermedad (1901) (Gómez Dantés, 2015: 469). Tras estas acciones su nombre recobró importancia entre el círculo de científicos locales e internacionales. El reconocimiento póstumo de su obra ha motivado a considerarlo como un benefactor de la humanidad al ser llamado por algunos “el Pasteur cubano” e incluso a extrañarse de por qué no se le otorgó en su tiempo el Premio Nobel de medicina (Coronado, 1902; Llanos, 2004; Restrepo y Vélez, 2014).

### Comentarios finales

Es importante señalar que el trabajo que obsequió Carlos Finlay al obispo Crescencio Carrillo y Ancona había sido presentado en una conferencia dictada en la Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de La Habana en la sesión del 23 de noviembre de 1884 en la que exponía su tesis sobre el posible camino que dicha enfermedad había seguido en nuestro continente, desde el inicio de la conquista hasta mediados del siglo XVIII. El argumento que defendía Carlos Finlay fue el siguiente:

Antes del descubrimiento de la América por los españoles la fiebre amarilla era endémica en las costas del mar del Norte de la Nueva España (Veracruz en particular) y en Tierra-firme (Daríen, Nombre de Dios); perpetuándose, sin duda, en esos lugares en virtud de las comunicaciones con las tierras altas y frías, de donde vendría gente apta para reproducir, en toda su fuerza, el primitivo agente morbígeno (Rodríguez Expósito, 1965: 364).

Es decir, que según el punto de vista de Finlay, la fiebre amarilla o “pestilencia” (como históricamente se la conoce) que tantas muertes había ocasionado entre “los individuos en aptitud” (los españoles”), e incluso entre los nativos, no provenía de otros continentes, ni de África, ni de Europa, sino que era propia de América. Y que la misma había estado presente antes de la llegada de los españoles, que había sido difundida del continente a las islas del Caribe por los propios indígenas que incursionaban en “tierra firme” para proveerse de la “hierba ponzoñosa” que utilizaban para untar la punta de sus flechas con una sustancia que contenía esta hierba que, al entrar en contacto, provocaba la muerte de sus enemigos. Una vez contagiados de la pestilencia estos indios la transmitirían en sus lugares de origen, provocando terribles epidemias que desbastaban sus pueblos. Después de la conquista y del sometimiento por medio de la fuerza de la mayoría de los pueblos de la zona, los difusores de la enfermedad fueron los propios españoles. A través de ellos la fiebre amarilla comenzó a circular por toda la región del Caribe y gran parte del continente americano y a tantos lugares como los españoles pudieron llegar. Frente a este panorama de contagio, la isla de Cuba había quedado libre



de dichos focos infecciosos debido –según la opinión de Finlay “a la benignidad de su clima” –. Pero, en 1649 la “pestilencia” fue introducida en la isla y, en los años venideros, provocó epidemias que llegaron a mermar la tercera parte de sus habitantes (Rodríguez Expósito, 1965: 364).

En el presente artículo histórico transcribimos las cartas intercambiadas en un nuevo formato digital. Intencionalmente, decidimos conservar la grafía, signos gráficos, giros lingüísticos y las alocuciones presentes en el texto original, evitando corregir y modificar el estilo de la época. Oramos así suponiendo que ello no afectará la lectura ni la comprensión del texto, aún cuando hayan transcurrido 128 años desde su redacción original. ☸

### Referencias:

CORONADO THOMAS V. (1902). *El Dr. Carlos Finlay y su teoría*. Imprenta Teniente Rey: La Habana, Cuba.

GÓMEZ DANTÉS (2015). “Dr. Carlos J. Finlay (1833-1915): a 100 años de su muerte”. En: *Salud pública México*. Vol. 57, Núm. 5. Cuernavaca sep./oct. 2015. Recuperado de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0036-36342015000500018](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0036-36342015000500018)

*La Voz de México* (1884-08-02), página 3. Hemeroteca Nacional Digital de México. Recuperado de <http://www.hndm.unam.mx/consulta/resultados/visualizar/558a37537d1ed64f16d6a91d?resultado=15&tipo=pagina&intPagina=3&palabras=Finlay>

LLANOS, GUILLERMO (2004). “Carlos J. Finlay: el Pasteur olvidado de América”. En: *Colombia Médica*. Vol. 35, Núm. 4, Universidad del Valle: Cali, Colombia. Recuperado de [https://www.researchgate.net/publication/43561519\\_Carlos\\_J\\_Finlay\\_El\\_Pasteur\\_olvidado\\_de\\_America](https://www.researchgate.net/publication/43561519_Carlos_J_Finlay_El_Pasteur_olvidado_de_America)

NEGHME, AMADOR R. (1962). *La vida y obra de Carlos J. Finlay*. Centro de Investigaciones de Historia de la Medicina de la Universidad Nacional de Chile: Santiago de Chile.

RESTREPO LÓPEZ, JULIANA y ALEJANDRO VÉLEZ HOYOS (2014). “Carlos Juan Finlay, el Pasteur latinoamericano”. En: *Med. Lab.* 20 (1-2). Recuperado de <https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/biblio-834796>

RODRÍGUEZ EXPÓSITO, CÉSAR (1965). *Obras completas de Carlos Finlay*. Tomo I, II y IV. Academia de Ciencia de Cuba: La Habana.

RUZ, MARIO HUMBERTO (2012). *Crescencio Carrillo y Ancona, correspondencia (1889-1895)*. Universidad Autónoma de México: México.



CARTA  
SOBRE  
LA HISTORIA PRIMITIVA DE LA FIEBRE AMARILLA.

Sr. Dr. D. Carlos Finlay- Habana.

MUY SEÑOR MIO:

De mano del apreciable Sr. D. Ricardo B. Caballero, he tenido estos días, la honra de recibir la atenta carta de V. fecha 12 del mes de Marzo próximo pasado, y con ella el ejemplar de su importante y curiosa obra intitulada «APUNTES SOBRE LA HISTORIA PRIMITIVA DE LA FIEBRE AMARILLA» de que le doy expresivas gracias. Así mismo se las doy muy cordiales, por los términos tan bondadosos con que se expresa en su dicha carta, de mi obra intitulada «ESTUDIO FILOLÓGICO SOBRE EL NOMBRE DE AMÉRICA Y EL DE YUCATAN,» y por la distinción que se sirve hacerme, solicitando de mi la cooperación que pueda prestarle, en apoyo de la tesis (sic) que sostiene en su aludida obra sobre la historia primitiva de la fiebre amarilla.

Desde luego felicito á V. por su trabajo histórico, pues veo, que con buen criterio y gran caudal de erudición, sostiene: «1°. Que antes del descubrimiento de la América por los españoles, la fiebre amarilla era endémica en las costas del mar del Norte de Nueva España, Veracruz en particular, y en tierra firme (Darien, Nombre de Dios), perpetuándose sin duda, en esos lugares, en virtud de las comunicaciones con las tierras altas y frías, de donde vendría gente apta para reproducir en toda su fuerza el primitivo agente morbígeno:2° Que los indios caribes de las Islas, á consecuencia de sus frecuentes excursiones á las costas de Tierra Firme, donde creen algunos que se proveían de la *hierba ponzoñosa*, hubieron de recoger los gérmenes de la pestilencia que llevaría á sus respectivas Islas (las Antillas menores), de manera á ocasionar nuevas epidemias, siempre que allí encontrasen individuos en aptitud de contraer la enfermedad.- 3° Que la Isla de Santo Domingo, salvo quizá, la Provincia del Higüey, que solían visitar los Caribes, no ha debido ser invadida por la pestilencia hasta el año de 1495, habiéndose contagiado el Almirante Cristóbal Colón el año anterior 1494 en las costas del Higüey. Después de la epidemia general de 1495-1496, que destruyó la mayor parte de los españoles y la tercera parte de la población indígena, quedaría constituida ahí la fiebre amarilla bajo el mismo pié, con las mismas alternativas y con las mismas inmunidades que suele presentar hoy en las Islas.-Y 4° en fin, que la Isla de Cuba por singular excepción, á pesar de su proximidad á los focos de infección, y debido sin duda, á la benignidad de su clima, quedó libre de la invasión de la fiebre amarilla durante los 138 primeros años de su población por los españoles, hasta el 1649, en que fué introducida la pestilencia del vecino continente y se extendió por toda la isla, destruyendo la tercera parte de sus ha-



bitantes el primer año, y continuando luego sus estragos hasta 1655. Después de esta fecha, pudo permanecer con el carácter de *fiebre amarilla frusta* ó de biliosa inflamatoria; pero transcurrieron otros 106 años sin que volviera á señalarse otra invasión de la pestilencia. Al cabo de este tiempo, en 1761, fué nuevamente importada desde Veracruz, la fiebre amarilla grave, ensañándose en los forasteros; y esta vez, con la ocupación de la Habana por los ingleses y la renovación anual de la gente forastera, llegó á constituirse en perenne y constante endemia, la misma que lleva actualmente 123 años de persistencia, si bien mitigada por las fluctuaciones estacionales que siempre caracterizan la enfermedad».

Y por su amable carta, con motivo de haber V. visto mi indicado *Estudio filológico*, se sirve decirme:

«La lectura de la interesante y erudita memoria de V. S. I. sobre el origen del nombre de América y Yucatán, y en particular del párrafo original del «Códice Chumayel» citado en esa memoria, me inclinan á creer, que únicamente en los documentos antiguos de lengua maya, podría encontrarse un dato que busco desde há largo tiempo: *la comprobación de que antes del Descubrimiento ocurrían epidemias de fiebre amarilla, ó sea de vomito negro, en las costas de la América central.* Por el «Códice Chumayel» se ve que en 1648 se padeció una epidemia de vómito negro en Yucatán. Quisiera, pues, merecer de la amabilidad de V. S. I. se digne informarme si entre los documentos de la lengua maya que ha tenido ocasión de compulsar, ó en sus otras pesquisas, ha tropezado alguna vez con datos que corroboren mis conjeturas, ó que viertan alguna luz sobre las epidemias llamadas *cocolitztle*, que según Herrera (Década IV, Lib IX, Cap. VIII), solían padecer los indios de la costa de Nueva España antes del Descubrimiento.- Suplicando la indulgencia de V. S. I. y contando con su valioso auxilio en un asunto que ofrece alguna analogía con el que es objeto de sus importantes investigaciones, me ofrezco, etc. »

¡Grato y maravilloso enlace de los estudios históricos y científicos! Tratando yo de filología, V. encontró en efecto, en el facsímile que presento de una página del «Códice Chumayel» libro inédito, un dato histórico sobre la fiebre amarilla ocurrida en esta Península de Yucatán, el año de 1648, y que justamente llamó la atención de V. sobre los libros mayas, de que poseo una colección tan preciosa como rara y original. Con mucho gusto, pues, señor, le proporcionaré los datos originales que necesita para comprobar su aserto, y tributemos entre tanto, el homenaje de admiración que se merecen la lengua, la historia, los Códices y los monumentos arqueológicos del gran pueblo Maya ó de Yucatán, que vienen de algún tiempo á esta parte excitando la expectación de los sabios, así de América como de Europa.

Entro, pues, en materia.



En Yucatán, nunca se ha padecido, precisamente como tal, el Cocolitztle, enfermedad regional de Veracruz y demás costas de Nueva España, de que habla Herrera en el lugar citado de su “Historia General de las Indias,” y el cual dice: “Ya se ha dicho que es enferma la ciudad de Veracruz y toda la costa del Norte, por ser tierra caliente, adonde las enfermedades son más mortíferas, porque añadido sobre el calor natural, el de la región, no da lugar á sanar al enfermo, porque lo estorba el aire caliente, y no se crían los niños, porque con cualquier desórden les dá calentura, y por esto la costa se halla despoblada: y la causa porque había tanta gente en tiempo de Moctezuma, es, que aunque había las mismas enfermedades generales, que llaman Cocolitztle, y en unos años mayores que en otros, como lo es ahora, usaba Moctezuma, vista la mortandad y falta de la gente en aquellas tierras, sacar de México y de los otros pueblos adonde había mucha gente, ocho mil familias, y este número ocho mil llamaban *zexequipil*, y los enviaba á poblar á donde había habido gran Cocolitztle, y les daba casas y heredades, y los hacia francos de tributos, por tantos años, y así volvía á poblar la costa, siempre que había necesidad, sin hacer falta á los pueblos de donde los sacaba, y así llamaron Cocolitztle á las enfermedades generales de viruelas que han tenido y otras enfermedades universales.»

Como se ve, Herrera distingue dos clases de Cocolitztle: una propiamente tal, que es una enfermedad regional, endémica, pues advierte que en tiempo del Emperador Moctezuma, eran *unas mismas enfermedades generales anuales*, expresando que *en unos años eran mayores que en otros*; y otra impropia tal, diciendo que los mexicanos como por comparación, también *llamaron Cocolitztle á las enfermedades generales de viruelas que han tenido y á otras mortandades universales*.

Esto prueba, que la enfermedad regional de las costas de Nueva España llamada Cocolitztle, era endémica, y siendo de Veracruz y de las demás costas del antiguo Imperio de los Moctezumas, tal vez no era otra que la fiebre amarilla, pues cuando era de otra naturaleza, con la circunstancia de ser general en todo el Imperio, ó universal en toda la tierra, aunque le daban el mismo nombre de *Cocolitztle*, era como debe entenderse, con el aditamento de *extraordinaria*, esto es, *epidémica*.

Pues bien; el Cocolitztle, propiamente tal, hubiese sido ó no fiebre amarilla, no se padecía en la Península de Yucatán. Hé aquí las razones: -1º El mismo Herrera que habla de *lo enferma*, que siempre *fue la ciudad de Veracruz y toda la costa del Norte de la Nueva España*, dice todo lo contrario con respecto á la Península de Yucatán. He aquí sus palabras:

«Atraviesa á Yucatán de esquina á esquina una sierra pequeña, que comienza cerca de Champotón y sigue hasta la villa de Salamanca (Bacalar), que



es el cornijal contrario al asiento de Champotón. Esta sierra divide aquella tierra en dos partes. La parte de Mediodía, que es hácia Lacandón y Taitzá (*rumbo á Guatemala*), está despoblada, y siempre lo estuvo por falta de aguas, porque no hay sino llovedizas. La otra mitad, hacia la parte del Norte, está poblada: es tierra caliente, y adonde quema mucho el sol, desde que sale hasta que se pone, pero nunca faltan aires muy frescos, como brisas ó solanos: y á las tardes la virazón de la mar que tiempla mucho el calor. Esta sierra que atraviesa la Provincia es muy sana, y adonde viven mucho los hombres: en tanto grado, que un Religioso de la orden de San Francisco, digno de fé, refirió que halló andando predicando, un indio que conforme á la razón que él y otros daban de los tiempos, era de edad de trescientos años. Andaba tan acobardo, que traía casi con las rodillas la boca, y como nunca andaba sino desnudo, tenía las carnes tan ásperas que parecían grandes escamas de pescado. No pudo este Religioso entender de él cosas antiguas, aunque lo procuró, porque estaba como niño y no tenía cuenta sino con su edad. Y muchos conocieron á otro indio llamado Juan Ná, del pueblo de Homún, que según la razón que daba de las cosas, todos juzgaban que tenía ciento y cuarenta años, y tenía un hijo muy cano (*sic*) que tenía nietos viejos, y el agüelo se mandaba bien, aunque tenía pocos dientes, y otros muchos viejos se ven de mucha edad. Comienza el invierno de aquella tierra desde San Francisco (Octubre), cuando entran los Nortes, ayre frío y que destiempla mucho á los naturales; y por estar hechos al calor y traer poca ropa, les dan recios catarros y calenturas. El frío del invierno es muy poco, que casi no se siente, sino cuando corren los Nortes, que penetra á los indios por andar mal arropados, como queda dicho.»(Década IV, Lib, III, Cap. IV.)

Y más adelante añade: «La Provincia y Gobernación de Yucatán.... fué al principio tenido por Isla por estar casi cercada de mar, de manera que se puede llamar Península y rodea más de doscientas y cincuenta lenguas... Cogen mucho algodón y añil; la gente multiplica y vive mucho.» (Descripción de las Indias Occidentales, Cap, X.)

Es, pues, claro por esto, que no milita respecto de Yucatán lo que Herrera dice de Veracruz y de las demás costas del Norte de Nueva España, al hablar del Cocolitztle.

2° Antes del Descubrimiento, nunca perteneció Yucatán al Imperio Azteca ó Mexicano, sino que á su vez fué un grande y poderoso Imperio, sobre que están contestes los documentos históricos, la tradición y los más grandiosos y admirables monumentos, que forman como un colosal y prodigioso mosaico en toda la vasta extensión de la Península. Por consiguiente, nunca Soberano alguno de los que ocuparon el trono de los Moctezumas, ha mandado á las costas de Yucatán millares de familias para repoblarlas, como constantemente se hacía en las de aquel Imperio, á causa de las mortandades periódicas ó anuales del Cocolitztle.



3° Tampoco los Emperadores Mayas en la época de su dominio, ni los Reyes que sucedieron á aquellos, tuvieron qué repoblar las costas de la Península, porque nunca hubo ocasión ni necesidad de tal medida. Ya vimos cómo dice Herrera, y con perfecta verdad, describiendo la Península: «La parte de Mediodía, dice, está despoblada y siempre lo estuvo por falta de aguas, porque no los hay sino llovedizas. La otra mitad hácia la parte del Norte está poblada, etc.» Y en otro lugar dice, (como todos los historiadores) que Yucatán estaba tan poblado y tan abundante, que *parecía una sola ciudad toda la tierra*, esto es, toda la parte Norte, á contar desde las poblaciones de la sierra para abajo al Septentrión, que es hácia la costa. Luego no había necesidad de repoblarla, ni hubiera habido de dónde sacar nuevos colonos, toda vez que de la sierra para atrás no había población.

4° Era tanta la salud de que se disfrutaba, que están igualmente conformes sobre el particular todos los historiadores. El Illmo. Sr. D. Fray Diego de Landa, mi Dignísimo Predecesor en esta Sede Episcopal de Yucatán, dice: «En esta tierra vive mucho la gente y se ha hallado hombre de ciento y cuarenta años.» (Relación de las cosas de Yucatán §I.).

Fray Gerónimo de Mendieta, dice: «Estará Yucatán como trescientas lenguas de México, ó poco menos, á la parte del Oriente, algo desviado al Mediodía. Es tierra muy cálida, aunque sana por ser seca; que en la superficie no tiene ríos ni lagunas, sino que toda el agua de que se sirven es de pozos, y son de ríos que corren por debajo de la tierra. Los hombres mueren de pura vejez, *porque no hay las enfermedades que en otras tierras*, y si hay malos humores el calor los consume; y así dicen que no son menester allí médicos.» (Historia Eclesiástica Indiana. Lib. IV, Cap. VI).

Fray Diego López de Cogolludo dice: «Era en los tiempos pasados tan sana esta tierra de Yucatán, que tratando de ella dice el P. Torquemada (*en su Monarquía Indiana*) estas palabras: *Los hombres mueren de pura vejez, porque no hay las enfermedades que en otras tierras.*». (Historia de Yucatán. Lib. IV, Cap. II.)

5° y última: Años antes del descubrimiento de Yucatán, llegaron allí por causa de naufragio unos españoles que fueron en su mayoría sacrificados, sobreviviendo dos, el célebre Diácono Gerónimo de Aguilar, al que después rescató Hernán Cortés, y un compañero suyo llamado Gonzalo Guerrero. Estos dos españoles vivieron muchos años en Yucatán sin haber sufrido el Cocolitztle ó fiebre amarilla, y los compañeros suyos no murieron de enfermedad sino sacrificados, como queda dicho. El descubrimiento de la Península tuvo lugar el año de 1517 y dieron tanto qué hacer á los españoles los belicosos mayas ó yucatecos, que duró la conquista un cuarto de siglo, pues no triunfó sino hasta el año de 1541,



habiéndose fundado en el inmediato de 42 esta ciudad de Mérida y las demás poblaciones españolas. Pues bien: en todo este tiempo no sufrieron los conquistadores epidemia alguno sino únicamente calenturas, palúdicas tal vez, por el calor y la humedad, y eso, tan benignamente, que no se hace mención de mortandad alguna extraordinaria. Las diferentes secciones de misioneros que fueron viniendo, tampoco sufrieron mortandad.

Por fin, establecida ya la colonia, á contar desde 1542, fue precisamente la época en que se comenzó á observar mejor cuáles eran las condiciones del país, encontrándose y experimentándose las de la más perfecta sanidad regional de que dan cuenta todos los historiadores mencionados.

Ya en el siglo XVII, en el año de 1648, fue cuando por vez primera se presentó en la Península el terrible azote de una gran peste. Hé aquí cómo habla de ella el historiador Cogolludo, el cual no sólo fue testigo presencial, sino que sufrió el ataque de la misma enfermedad; dice así:

«Año de 1648 . . . . Poco después de principiado por el mes de Marzo el año solar, por espacio de algunos días se vió el sol como eclipsado, el aire tan espeso que parecía una niebla ó humo muy condensado. Tan general fue en toda esta tierra, que no hubo parte alguna, desde Cozumel á Tabasco, donde no estuviese de aquella mala disposición . . . . En la ciudad de Mérida algunos días, especialmente por las tardes cuando suele ventar la virazón de la mar, venía con mal olor que apenas se podía tolerar y á todas partes penetraba. No se podía entender de qué procediese, hasta que viviendo navegando un navío de España, baró en una como montaña de pejes muertos, cercanos a la costa de la mar cuya resaca los iba echando a tierra, de donde salía el mal olor que hasta la ciudad y aun más adelante se extendía . . . . El mes de Abril y Mayo se vieron algunas muertes repentinas que causaron turbación en la ciudad de Mérida . . . . Entrando el mes de Junio, comenzó el achaque de la peste en la villa de Campeche, y apretó en breves días, tanto que se entendió quedara totalmente asolada . . . . Previniéronse los caminos de Campeche recelando la comunicación del contagio, ¿pero cuando el Señor no guarda la ciudad, qué importan diligencias humanas? Con este temor de la divina justicia se pasó el mes de Julio, en que á los fines comenzaron á enfermar algunas personas que morían muy brevemente, pero no se conoció ser el achaque de la peste hasta entrado el de Agosto. Con tal presteza y violencia dió en grandes y pequeños, ricos y pobres, que en menos de ocho días, casi toda la ciudad á un tiempo enfermó, y murieron muchos de los ciudadanos de más nombre y autoridad en ella. Afligida la ciudad con tal desventura, *no vista otra vez desde que se conquistó esta tierra entre la nación española*, por decreto del Cabildo se pidió licencia para traer la Santa Imagen de Nuestra Señora de Izamal . . . . á quien la ciudad eligió por Patrona y Abogada contra las pestes y enfermedades. . . . La tribulación de la ciudad fue grandísima *como no experi-*



*mentada otra vez semejante desdicha.* No se hacía la señal para salir el Santísimo Sacramento de la Iglesia á los enfermos, y menos cuando morían para haber de sepultarlos.

. . . . Hallándose el Gobernador D. Esteban de Azcárraga muy apretado con el achaque, pidió que cuando espirase no disparasen la pieza de artillería gruesa que se acostumbra en semejantes ocasiones, porque con el sonido de ella no se atribulasen los enfermos oyéndole, y que no tocasen campana alguna, y así se ejecutó sepultando su cuerpo sin señal alguna . . . Suelen en otras tierras las pestes ser un accidente común que uniformemente da á todos; pero no fue así en Yucatán que fue ocasión de mayor confusión. *No es posible decir que achaque fuese, porque los Médicos no lo conocieron . . .* Lo más común era *sobrevenir á los pacientes un gravísimo é intenso dolor de cabeza y de todos los huesos del cuerpo, tan violento que parecía descoyuntarse y que en una prensa los oprimían.* A poco rato daba tras el dolor calentura *vehementísima*, que á los más ocasionaba delirios, aunque á algunos no. Seguíanse UNOS VÓMITOS DE SANGRE COMO PODRIDA, *y de estos muy pocos quedaban vivos.* Á otros daba flujo de vientre de humor cólico, que corrompido ocasionaba disentería que llaman sin vómitos, y otros eran provocados á ellos con gran violencia, sin poder hacer evacuación alguna, y muchos padecieron la calentura con el dolor de huesos sin alguno de los otros accidentes. . . . Á los más al tercero día parecía remitirse totalmente la calentura, decían que ya no sentían dolor alguno, cesaba el delirio, conversando muy en juicio, pero no podían comer ni beber cosa alguna, y así duraban otros ú otros días, con que hablando y diciendo que estaban buenos espiraban. Fueron muchísimos los que no pasaron del tercero día, los más murieron entrando el quinto, y muy pocos los que llegaron al séptimo, sino fue los que quedaron vivos, y de éstos los más fueron los de edad mayor. Á los mancebos más robustos y saludables daba con más violencia y acababa la vida más presto. . . Aunque de las mujeres enfermaron muchísimas, no apretó en ellas tanto el mal como en los varones. . . . Enfermos hubo que pasaron la calentura durmiendo, hasta que estuvieron sanos, sin haber quien les aplicase remedio alguno. En casas de muy grandes familias apenas había quien socorriese á los enfermos por estarlo todos á un tiempo, ni quien les pidiese los sacramentos. Este daño espiritual reparó la caridad de los sacerdotes, así seculares como regulares, porque andaban por las calles de día y de noche llevando consigo el Santísimo Viático y Santo Oleo, visitando las casas para darlos á los necesitados. Trabajaron mucho en esta santa ocupación los Padres del Colegio de la Compañía de Jesús, especialmente el P. Juan Esteban, varón de apostólico espíritu, y el P. Gregorio de Ferrer, que andaba por las calles preguntando á voces si había quien necesitase de confesar. No cesaban día y noche los Religiosos de nuestro Convento (franciscano); quien más admiró fue el R. P. Fray Juan de Alcocer, Guardián. Cuando comenzaron á mejorar los seculares, dió el achaque á los Religiosos. De ocho sugetos que había



en el Colegio de la Compañía murieron los seis y el último el V.P. Juan Esteban. De nuestros Religiosos (franciscanos) murieron en la ciudad veinte. Casi todas las cabezas y personas de más cuenta eclesiásticas y seculares, faltaron en aquella peste. Murió como se ha dicho el Gobernador y los más del Cabildo Eclesiástico. Murió el P. Provincial de esta Provincia, los dos Guardianes de los dos Conventos de la ciudad y el P. Rector de la Compañía de Jesús . . . . Mientras duró la fuerza de la peste en los españoles no enfermaron los indios, sino sólo los que estaban con ellos y los que iban á la ciudad, que salían tocados del mal, y los más morían en sus pueblos, pero no se les pegaba á los otros que los asistían. Ocasiónó esto que los indios con atrevimiento dijese que el achaque era castigo de Dios, pues sólo enfermaban en la ciudad y villas por los malos tratamientos que les hacían. Un indio embustero publicó que todos los españoles de Yucatán habían de morir y quedarse los indios solos, y así andaba por los pueblos embelesando á los indios con una figura que hizo de paja ó no sé qué, lo cual por muy extendido entre ellos causó recelo entre los españoles, y así aunque convalecientes y afligidos, se hizo junta de banderas y cuerpo de guardia en las casas donde viven los Gobernadores, hasta que cojieron al indio, con que cesó el rumor, y siendo el delito como se ha referido, el castigo no fue tal como merecía. Presto desengañó Nuestro Señor á los indios, de la presunción que tenían, porque pocos días después de los referido, dio en muchos pueblos de ellos la misma enfermedad que á los españoles, haciendo horrible estrago como en gente sin regalo ni medicinas. . . . Duró la enfermedad en toda la tierra por espacio de dos años . . . . Raro fue el que estuvo ó entró en esta tierra aquellos dos años que no enfermase, como tampoco que *muriesen de recaída, habiendo salido del primer accidente*.<sup>1</sup> Quedaban todos pálidos que parecían difuntos,<sup>2</sup> sin cabellos, peladas las cejas muchos, todos tanquebrantados que, aunque hubiesen tenido solos dos días de calentura y poco dolor de huesos - como á mí me sucedió- en muchos no podrían recobrar sus fuerzas. Por lo que dije que á los mozos más robustos acabó la enfermedad más presto, diré lo que después ví el año de 1650, yendo á visitar la Provincia de Guatemala en compañía de R. P. Fray Antonio Ramírez. Saliendo de lo que llaman las Bodegas en el Golfo Dulce, al segundo día de camino se dá y pasa por un gran pinal, que se extiende por muy dilatado espacio de tierra, y en él vimos que el mismo año de 48 en que comenzó la peste, algún aire pestilente ú otra mala influencia, secó todos los pinos crecidos y grandes, de que había sinnúmero caído ya por el camino, y otros amenazando á caer con no pequeño peligro de los pasajeros, quedando todos los pinos nuevos pequeños vivos, y entonces hice reflexión, que de los muchachos de poca edad, á quien dió la peste en Yucatán, fueron muy pocos los que murieron respecto de la gente de edad más crecida.» (Cogolludo.- «Historia de Yucatán» Lib. XII. Caps, XII, XIII Y XIV.)

1 De modo que se notó la inmunidad que deja el vómito negro una vez sufrido por el que se salva de él.

2 De esto procedió el nombre de fiebre amarilla con que también se clasifica el mal.



Por sus últimas frases, parece dar á entender el historiador Cogolludo, que el contagio se propagó á Yucatán procediendo del Sur (Guatemala) á juzgar por lo que dice del viento y de sus efectos en los pinales.

Y sin duda, señor, V, observará, que el dicho historiador no sabía cómo clasificar la enfermedad, ó en qué consistía la peste, de modo que en Yucatán se padeció sin que se le hubiese dado un nombre especial; pero las circunstancias del gran dolor de cabeza y como quebrantamiento de los huesos todos del cuerpo, la fiebre extraordinaria, el vómito de sangre corrompida y el color de muerto que se exponen como las principales circunstancias y más comunes en los atacados del mal, son pruebas evidentes de que éste era el vómito negro ó fiebre amarilla, desconocida hasta entonces por los españoles en esta Península después de la Conquista, prueba toral de que nunca fué aquí enfermedad regional ó endémica.

¿Pero el pueblo maya, la raza indígena de Yucatán, desconocía, lo mismo que los españoles, semejante enfermedad, como epidemia? ¿Si desde el descubrimiento hasta mediar el siglo XVII, jamás se había visto en el país una semejante mortandad por calentura pestilencial, no podía haber sucedido cosa semejante en los tiempos anteriores al descubrimiento? La fiebre amarilla, fuese endémica ó epidémica, respectivamente, en los diferentes países de la India Occidental, ¿era ó no propia y exclusiva de ésta? O si está probado que los europeos no la trajeron sino que la encontraron en este nuevo Continente, ¿cómo se comprobará que siempre se había padecido aquí, y que no se inició á causa de la presencia misma de los europeos en el Nuevo Mundo, propagándose por primera vez el contagio así en ellos como en los aborígenes?

Cuestiones muy graves e importantes son éstas, pero que, como V. me dice, señor, en su atenta carta que contesto, únicamente en los documentos antiguos de lengua maya, podría encontrarse el dato que busca desde ha largo tiempo para la comprobación de que: *antes del descubrimiento ocurrían epidemias de fiebre amarilla, ó sea de vómito negro, en las costas de la América Central.*

En efecto, ya ve V. que mientras el historiador castellano ignora qué clasificación hacer ó qué nombre dar á la rara enfermedad, que después de más de un siglo de poblado Yucatán de españoles se venían á sufrir, y que para explicarla hace un prolijo relato de síntomas y circunstancias; el «Códice de Chumayel,» el documento maya, en una sola palabra propia y gráfica, consigna el suceso de la peste y su nombre especial en la nota cronológica correspondiente, y que por fortuna he dado al mundo sabio en el *facsimile* adjunto al «Estudio filológico sobre el nombre de América y el de Yucatán» *Uhcixekik, hoppci cimil toon 1648 años.* Esto es, *hubo vómito negro que comenzó á causarnos la muerte en el año 1648.*



Tal modo de hablar hace creer, que aquella clase de peste, absolutamente desconocida para los españoles de Yucatán, no lo era para los indios.

V. aun sin conocer el idioma maya, lea atentamente en el facsímile esa línea del texto original, y para entender la segunda palabra *xekik*, tome el *Diccionario de la lengua por D. Juan Pío Pérez*, y en la letra X, página 361, encontrará lo siguiente: «*Xekik*: Vómito prieto, arrojar sangre.»

Las otras palabras de dicho texto: *hoppci cimil toon*, que significan: y *empezamos á morir nosotros*, esto es, *los indios*, es por lo que dice Cogolludo, que al principio de la peste sólo atacaba á los de raza española, pero después comenzó á atacar también á los indios.

Sin embargo; que por sólo este dato del «Códice Chumayel» infiera yo que el vómito negro era conocido de los historiadores indígenas, aunque completamente nuevo para los españoles de Yucatán, no pasaría de una conjetura más ó menos fundada; y, para nuestro caso, lo que se necesita es como V. dice, un *datodecisivo*, y hé aquí que llegamos al punto esencial y culminante de la presente carta.

Los «Códices Mayas,» como todos los Libros Sagrados de los antiguos yucatecos, ó de *Chilam Balam*, como son vulgarmente conocidos, tienen precisamente por principal objeto consignar las notas cronológicas de las fiestas de los dioses, de las guerras, pestes, hambres é invasión de los españoles. Son cronologías y Calendarios, conteniendo también por esto augurios y profecías.

Paso, pues, á registrarlos, principalmente en la parte concordante con la del «Chumayel» en sus notas históricas ó cronológicas del siglo XVII, y en el «Códice Tizimín,» que denomino así, porque procede de los indios de Tizimín (Tzimincah), entre el folio 16 vuelta, y el 17 encuentro esta terminante nota:

«Can ahau, u buluc oit katun, cu xocol tu Chichén Itzá u heo katun, ulom Kuk, ulom Yaxun, ulom Ah kantenal, ULOM XEIK TU CAN UAo, ulom Kukulcan tu pach ah Itzaob, tu canten u tan katún uale.»

Versión: «En el 4º ahau (año maya), en el undécimo katún (*siglo maya*), que se cuenta hacia el pozo de Chichén-Itzá, en el asiento ó colocación de la piedra del katún, llegada de Kuk, llegada de Yaxun (*personajes mitológicos e históricos que daban su nombre á las épocas*), llegada de Kantenal, fue LA LLEGADA DEL VÓMITO NEGRO POR CUARTA VEZ, llegada de Kukulcan después de los Itzáes, en la cuarta colocación y significado del katun.»

Este dato aclara con viva luz el del «Chumayel,» porque hablando de la misma peste que corresponde al año de 1648, dice terminantemente que *era la*



*cuarta vez* que invadía esta tierra, y como desde el descubrimiento de ella, que fue en 1571 hasta el dicho año de 1648 que se presentó la epidemia, jamás la habían visto los españoles, se desprende que las tres invasiones anteriores precedieron al descubrimiento.

Y es tanta verdad ésta, que los mismos historiadores que antes cité, para comprobar lo saludable que siempre fue el clima de esta Península, de manera que *en ella no se padecían las enfermedades que en otras tierras*, están igualmente contestes en la noticia de grandes epidemias padecidas en Yucatán, con anterioridad al descubrimiento, conformándose con esto el dato del «Código Tizimín.» Hé aquí las palabras de Illmo. Sr. Don Fray Diego de Landa, que es preciso no olvidar que fue misionero en Yucatán en la primera época después del descubrimiento:

«X.-Varias calamidades experimentadas en Yucatán *en el siglo anterior á la conquista*, huracán, PESTILENCIAS, guerras, etc . . . . Sobrevinieron por toda la tierra unas *calenturas pestilenciales* que duraban veinte y cuatro horas, y después que cesaban se hinchaban y reventaban llenos de gusanos, y que con esta pestilencia murió mucha gente y se quedó gran parte de los frutos por coger. Que después de cesado la pestilencia hubieron otros diez y seis años buenos, en los cuales se renovaron las pasiones y bandos, de manera que murieron en batallas ciento y cincuenta mil hombres, y que con esta matanza se sosegaron y hicieron paz, y descansaron por veinte años, después de los cuales *les dio pestilencia* de unos granos grandes que les podría el cuerpo con gran hedor,<sup>3</sup> de manera que se les caían los miembros á pedazos dentro de cuatro ó cinco días.» (Landa, «Relación de las cosas de Yucatán,» año de 1566.)

Igual relato hace Herrera (Década IV, Lib. X, Cap. III) y otros historiadores, siendo mucho de advertir, que el Illmo. Sr. Obispo Landa tuvo á la vista gran número de «Códices Mayas,» pieles pintadas y otras fuentes históricas yucatecas, como es notorio, así por su importante obra citada, como por la acusación que se le ha hecho de haber quemado tales documentos en el auto de fé que hizo en Maní.

Tengo, pues, por suficientemente probado, cierto é indudable, que los indios de Yucatán padecieron el vómito negro, como epidemia, antes del descubrimiento, y por consiguiente, que la fiebre amarilla es propia de la América.

Mas como á diferencia del «Código Chumayel,» la nota citada del «Código Tizimín,» no apunta con números de nuestra cronología cristiana, sino con la cuenta ininteligible del Calendario indígena, la fecha á que asigna la cuarta

<sup>3</sup> Como estos granos no eran de viruela, porque consta que ésta la introdujo en América un negro que vino con los españoles, es de creer que sólo eran efectos de la peste de calenturas ó fiebre amarilla.



invasión de la fiebre amarilla, ha de surgir con razón en el ilustrado ánimo de V. la duda, de si la dicha nota corresponde exactamente ó no al año del Señor, 1648, que es en lo que debe consistir toda la fuerza de la argumentación. Y la duda se aumentaría más, si tiene V. presente, que el conocimiento de la antigua cronología maya, que es de tanta importancia, aun no está perfeccionado.

Ni el Sr. Obispo Landa, ni el P. Cogolludo, ni el caballero Boturini, ni aun el moderno sabio yucateco D. Juan Pío Pérez, que trató mejor y más á fondo el asunto, y ni el erudito francés Mr. Brasseur de Bourbourg, pueden dar por acabado su estudio, toda vez que no están conformes entre sí. Pérez confiesa su ignorancia, sobre la intercalación de días adicionales cada cierto número de años, para ajustar los mayas su año civil con el astronómico, mientras Landa cree poder asegurar que hacían la intercalación de un día cada cuatro años, como los romanos hacían con su año bisiesto. Así también el mismo Pérez no está conforme con Landa ni con Cogolludo sobre la verdadera cuenta del *Ahau-katun*, viniendo después el Abate francés Brasseur á combatir á Pérez, porque éste asegura que el *Ahau* constaba de 24 años, mientras que el Abate, siguiendo á Landa y á Congo lludo, pretende que sólo constaba de 20.

Si me propusiese yo, pues, demostrar que al *Ahau-katun* de que hable el «Códice Tizimín» es el de 1648, como de alguna fecha ha solido hacerse, concordando la cronología maya con la cristiana, se suscitarían dificultades y objeciones que nadie podría resolver satisfactoriamente. ¿Cómo, pues, estimo la tal nota, y con tanta seguridad, como concordante con la del «Códice Chumayel,» 1648?

Es muy sencillo, y por un modo más claro y seguro, que el del cómputo poco esclarecido de la cronología indígena.

Si algún día, V., señor, viniere á Yucatán y se dignare honrar esta su casa, verá (como en ella han visto otros sabidos de América y Europa) los Códices originales de mi biblioteca. Naturalmente, yo le mostraría de toda preferencia el «Códice Tizimín» al lado del «Chumayel,» y vería por sus propios ojos en el primero, que si desgraciadamente la nota en cuestión, no expresa la fecha á que se refiere, por número de la era cristiana, como el «Chumayel,» afortunadamente sí comienza el «Tizimín» sus notas *por el año del Señor, 1593*, así precisamente escrito de la mano del indio autor al principio mismo del libro, en números que nosotros usamos, á la 2<sup>o</sup> línea, folio 1<sup>o</sup>. Vería, que recorriendo el mismo «Tizimín,» folio por folio, y palabra por palabra, no aparece apuntada ninguna invasión de la fiebre amarilla ó vómito de sangre, hasta la citada del folio 17, que siendo *la primera* de la cual se ocupa, no incidental sino directamente, la designa sin embargo *como la cuarta*. Ahora bien, como es cosa probada, que á contar desde el dicho año de 1593 en que comienza sus notas este «Códice,» y aun más, desde el descubrimiento de Yucatán, que fue en 1517, nunca se presentó el vómito negro, hasta



el año de 1648, luego á este año, y á esta invasión de la epidemia corresponde esa 4° de que habla. Mas afirmando que era la *cuarta*, resulta como ya observé, que las tres anteriores precedieron al repetido año de 1593 y al de 1517, coincidiendo así perfectamente con los datos históricos de Landa y de Herrera antes citados, sobre que ocurrieron ciertamente pestes de calenturas antes del descubrimiento.

Es de advertir además, que el «Códice Tizimín» antes de la nota cronológica referente á la 4° invasión del vómito negro, hace algunas veces mención de éste, pero en estilo profético, como de una plaga ó calamidad pública, que debía temerse en los días aciagos del año ó del siglo, pues dejó advertido que estos Códices son como Calendarios, en que á más de las notas históricas y cronológicas, hay profecías y predicciones para los tiempos aciagos, que denominaban los indios en su lengua *u yail kin, u yail haab*.<sup>4</sup>

Por ejemplo, dice así el dicho «Códice Tizimín:»

«Lah Cabil Ahau u uuc oit katun. . . *bin yanac* ti balcah tu chí kaknab u chaic yoch tan yolche, u heo u katunil uale, *kin tun yabil xekik*, u ooc ciciolal, ti u katabal natalnat ti hanali, manan tun numyá ciciolal cu kin tu katunil uale.»<sup>5</sup>

Versión: «Al fin del segundo Ahau, en el séptimo katun . . . *sucedará* que el pueblo padezca tal necesidad que tendrá qué ir en busca de alimento hasta las orillas del mar, comiendo yerba, como las hojas tiernas de las plantas, y al asentarse el *katún días será aquellos de gran vómito de sangre*, toda alegría tendrá fin, y entonces para poder comer habrá qué merecerlo, resolviendo los enigmas ó adivinanzas que se propondrán; mas pasados aquellos calamitosos días después del *katun*, vendrán otros de alegría.»

Hablando así del vómito de sangre los antiguos escritores indios, nos ofrecen una razón de más para entender claramente, que aquella clase de enfermedad les era bien conocida, y precisamente no como endemia, sino como epidemia, puesto que de otro modo no lo pronosticarían para los tiempos aciagos, en que según la historia, temían que hasta el mundo se acabase, celebrando por eso con grandes fiestas el principio de las nuevas épocas, no sólo por haberse librado de pestes ó hambres, sino aun del cataclismo que ha de acabar con todos los videntes de la tierra.

Hay un dato más, si bien sólo accesorio, de los «Códices Mayas,» y es el que encuentro en los «Recetarios de los Indios,» Poseo de éstos varios ejemplares antiguos en lengua maya, y en casi todos aparece la siguiente receta:

4 D. Juan Pío Pérez. Cronología antigua yucateca. Art. I Del Año.

5 «Códice Tizimín,» Fol. 16. MS.



«Uoacal xekik,» esto es, *Medicina para el vómito de sangre*, y hay una que parece escrita exprofeso, en tales términos, que no deja lugar á la duda de si se trata acaso de cualquier otro vómito de sangre diverso del negro, propio de la fiebre amarilla, pues dice así:

«Uoacal xekik ti unic, ma hach chací, maix kiki, bay u kab yabacná.»

Quiere decir: *Medicina del vómito de sangre para persona que la arroja no propiamente encarnada, que no parece verdadera sangre, sino como un líquido mezclado de hollín.*

Fíjese V., señor, en la última palabra maya «yabacná,» y vea que en el Diccionario de D. Pío Pérez se traduce en la letra Y, pág. 403, por *Hollín*, palabra que como sabe V., significa en castellano: «Materia negra, espesa y oleosa que deja el humo en las chimeneas.» De suerte que *kik bay u kab yabacná*, significa: *sangre negra como agua de hollín.*- Mas digo que es sólo accesorio este dato de las recetas indias, porque toma su fuerza uniéndolo á los otros anteriores tan claros é indudables, pues si lo consideramos aislado, podría ocurrir la duda de si fueron formuladas aquellas recetas después de la epidemia de 1648.

A contar desde la primera invasión del vómito negro en la época colonial, ya con el elemento europeo, cargó más el mal, repitiéndose nuevas invasiones en 1699, en 1715, 1730, 1744 y otras, hasta hacerse gradualmente endémico como lo es hoy. Por eso nuestro historiador Cogolludo dijo: «Era en los tiempos pasados tan sana esta tierra de Yucatán, que tratando de ella dice el P. Torquemada estas razones: *los hombres mueren de pura vejez, porque no hay las enfermedades que en otras tierras, y si hay malos humores el calor los consume, y así dicen que no son menester allí médicos.* Esto pudo decir en aquellos tiempos —añade Cogolludo—pero en los presentes, que la vivimos, se experimentan en ella muchísimas enfermedades, y muy peligrosas, que necesitan de médicos científicos, porque aunque hay el calor que de antes, no consume los malos humores de que se originan, aunque más con él sudamos.» (Loc. Cit.)

He dicho que la fiebre amarilla se ha vuelto endémica en Yucatán; pero debo advertir que esto es tal manera, que el peligro es sólo para los forasteros no aclimatados, pues á los hijos del país no les ataca el mal sino en los casos en que se presenta la fiebre á modo de epidemia. Y de ninguna manera es ésta periódicamente anual; solamente invade rara vez, uno que otro año, y aun entonces casi siempre hace sus estragos sólo en las costas, y más bien entre los individuos de la raza indígena acaso por su natural debilidad á causa de sus trabajos y mala alimentación. Hace ya diez años que hizo su última aparición, pues en 1881 atacó varios pueblos del litoral, siendo sin embargo, benigno el ataque.



Con el gusto, señor, de haber cooperado con V. cuanto me es posible en sus importantes estudios, me suscribo su muy atento servidor y amigo, que le desea todo bien, y le dá en prenda de afecto la Episcopal Bendición.- C.C. y A.

Mérida de Yucatán, Abril 6 de 1892.

CARTA DEL Sr. Dr. FINLAY

Habana y Abril 28 del 1892

Illmo. Sr. Dr. D. Crescencio Carrillo y Ancona,  
Obispo de Yucatán.

MUY RESPETADO Y DISTINGUIDO SEÑOR:

No encuentro palabras con qué expresar á V.S.I. mi profunda gratitud por la interesantísima Carta, o mejor dicho, la erudita Disertación, con que me ha favorecido en contestación á la mia del mes pasado. Es un documento precioso que deja colmadas mis esperanzas, y resuelve todas las dudas acerca del intrincado problema cuya solución buscaba. El que esto se haya realizado, merced á los valiosos datos que yacen sepultados para el vulgo-aun para el vulgo científico- en esos «Códices Mayas,» de que entiendo que es V.S.I. el más autorizado intérprete y afortunado poseedor, no es para extrañarse; antes debe sorprender el que hasta estos últimos años no se haya dado á esos documentos históricos y al estudio de la lengua maya, la importancia que merecen.

El dato decisivo es, indudablemente, el consignado en el párrafo que se cita del «Códice Tizimín,» y su gran importancia resalta con toda evidencia á la luz de los otros pormenores y explicaciones históricas y filológicas, tan acertadamente coligados y traídos á prestar testimonios en el asunto.

La relación de Cogolludo es un modelo de sagaz observación, admirable por su exactitud clínica y la concisión y claridad de su lenguaje. Tal parece que la ha redactado en nuestros días, después de observadas numerosas epidemias y cotejadas todas las estadísticas.

Significativo es igualmente el dato que suministran los «Recetarios Indios,» con el comentario filológico que los aclara. Si las sustancias mencionadas en los «Recetarios,» pudiesen identificarse, aun sería interesante conocer la composición de las Recetas indias contra el vómito de borras . . .



- 213 -

Reciba, pues, Illmo. Señor, la expresión de mi vivísimo agradecimiento y de mi sincera admiración por su importante trabajo, y las gracias por el señalado servicio que me presta y también á la «Historia Médica» de estas tierras.

Si de alguna manera puedo corresponder á su extremada bondad, disponga S.S.I. de mis cortas facultades, y cuente siempre con la sincera amistad de su agradecido y seguro servidor que respetuosamente B. S. M.

Carlos Finlay.

FIN

MERIDA DE YUCATAN

“Imprenta Mergantil” de Ignacio L. Mena y compañía.

Calle de los Rosados, número 29.

1892

Recuperado de: <https://louisianadigitallibrary.org/islandora/object/lsuhsc-lsu-bk01:37518#page/27/mode/2up>









# Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades



## EDITORIAL

**Gonzalo Humberto Rosado García**  
Corrección de estilo: estilo de corrección

## ARTÍCULOS ACADÉMICOS

**Neus Crous-Costa**  
Turismo y armchair tourism.  
Una reflexión sobre la naturaleza del turismo

**Anna María Fernández Poncela**  
Identidades, patrimonios y territorios:  
el caso de Malinalco según sus habitantes

**Miguel Guevara Chumacero, Vladimira Palma  
Linares y Carlos Maltés González**  
Fuego en el manglar. La producción de carbón vegetal  
entre los mayas chontales de la costa de Centla, Tabasco

**Leif Korsbaek**  
Hortense Powdermaker. Una antropóloga socio-cultural  
adelante de su tiempo

**Roberto Campos Velázquez**  
Experiencia, reflexividad y trabajo de campo: análisis de  
una relación con las músicas tradicionales

**Carmen Andrea Elena Ríos**  
Entre la música y el cine. Arirang como fuente histórica  
para el estudio de la resistencia coreana de los primeros  
años del colonialismo japonés

**Todd McGowan (Traducción: Sergio Aguilar Alcalá)**  
El cine después de Lacan

## RESEÑA

**Emmanuel Alejandro Sandoval Pérez y  
Manuel Sandoval García**  
Una introducción a la ciencia de la psicología:  
interdisciplinariedad sin pseudociencias

## FOTOGRAFÍA ETNOGRÁFICA

**Ricardo Pat Chan**  
Mirada fotográfica de finales del s. XIX y principios  
del XX: el registro gráfico de la Fotografía Guerra

## DOCUMENTO HISTÓRICO

**Gabriel Angelotti Pasteur**  
Carta sobre la historia primitiva de la fiebre amarilla,  
por el illmo. sr. doctor Don Crescencio Carrillo y Ancona,  
Obispo de Yucatan, de la Sociedad Mexicana de geografía,  
estadística e historia y de otras corporaciones científicas,  
nacionales y extranjeras

## DOSSIER

**Andrew Roth Seneff**  
Presentación del Dossier: Etnografía de prácticas e  
instituciones en la época posmoderna

**José Manuel Oyola Ballesteros**  
Diversas formas de cuidar a la madre-maíz: prácticas  
agrícolas en las milpas de los wixaritari de San Andrés  
Cohamiata, Jalisco (1960-2019)

**Yaredh Marín Vázquez**  
Crear un intersticio sagrado para nacer. Un análisis  
antropológico de ejercicio de la partería profesional  
urbana en una casa de partos en México

**Karla Estela García**  
“Si no es un hijo, entonces ¿Qué?” Otras relaciones para  
ser-hacer familia a partir de la elección de no reproducción  
biológica masculina en la Ciudad de México

**Lourdes Melissa Chablé Chi**  
Etnicidad y generación de públicos en el uso de la partería  
en dos ciudades del sur de México